
الحرية فى الفلسفة اليونانية

د. محمود مراد

الحرية في الفلسفة اليونانية

كمبيوتر : دار الوفاء (علاء)

الطباعة : دار الوفاء لنفيا الطباعة والنشر

العنوان : ش ملك حفنى ، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دريالة أمام بلوك ٣

الرقم البريدى : ٢١٤١١ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيداع : ١٦٨٧ / ١٩٩٩

التفريق الدولي : X - 34 - 5904 - 977

الحرية فى الفلسفة اليونانية

د. محمود مراد

الناشر

دار الوفاء لعنفا الطباعة والنشر والتوزيع

ت : ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية



إهداء

إلى حُلُم حياتي الجميل، الذي سرعان ما
حرمني القدر من متعته، إلى روح زوجتي
المرحومة الدكتورة / إيمان شكري
أهدي هذا العمل عرفاناً ووفاءً،



محمود مراد

المقدمة

لمشكلة الحرية الإنسانية حيويتها المتجددة دائماً. إذ على الرغم من أنها كانت مشكلة ضاربة في القدم، فإنها لا تزال تثير إلى الآن في عصرنا الحاضر جدلاً طويلاً. فلا تزال إلى الآن نتسأل عما إذا كان الإنسان في حقيقة أمره يتصرف مدفوعاً في تصرفاته بفعل قوى خارجية تسره أم أنه موجود حر يتصرف من وحي عقله وإرادته الحرة فحسب. وإذا كانت الإجابة بالثانية: فهل يكون الإنسان مسئولاً مستولية كاملة عن فعله هذا وكذلك عن بناء شخصيته التي يعبر عنها فعله فتحاسبه عليه أم لا؟؟ وهل يجوز لنا أن نميز الإنسان عن غيره من الحيوانات الأخرى بأنه كائن حر الإرادة، في حين نقول عن الحيوان إنه يملك بفعل الغريزة بشكل آلي محض أم لا؟؟ ولا زال أنصار الحتمية يطرحون حججهم المؤيدة لإتجاههم فيفندوها دعاء الحرية فيرد أنصار الحتمية بمحجج أخرى على هذا التفيد وهكذا.

وقد كانت هذه الأهمية الكبيرة، وتلك الحيوية الدائمة لهذه المشكلة. في حقيقة الأمر هي الدافع الأول والرئيسي الذي دفعني إلى تكريس هذا البحث لمعالجة مفهوم الحرية لدى مفكرى اليونان. وكان من الدوافع الأخرى: أن الحلول التي طرحها بعض مفكرى اليونان - سواء أولئك الذين ناصروا الحتمية أم أولئك الذين دافعوا عن الحرية- لا تزال قائمة بيننا، ولم تفقد بريقها حتى يومنا الحاضر. زد على كل ذلك أن غياب وجود دراسة عربية تعالج هذه المسألة عند مفكرى اليونان كان دافعاً آخرأ وراء موضوعنا الحالي. فرغم كثرة الدراسات التي تناولت الفكر اليوناني من جوانبه المختلفة - فإن مسألة حرية الإرادة الإنسانية في هذا الفكر لم تحظ - في رأى الباحث بما هي جديرة به من البحث والعناية ومن ثم يمكننا أن نلمس مدى أهمية دراسة تحاول توضيح ما قام به فريق من مفكرى اليونان من نقلة حضارية خلصت الإنسان من الخرافة التي كانت تقيمن على ذهنه قديماً مخيفة إياه بقوى غيبية لا وجود لها، زاعمة له

أن هذه القوى هي المسير الأوحده في حياته، ونقلته إلى مرحلة الوعي الذاتي والإيمان الكامل بسلطان العقل الإنسانى وحده.

إن ما نقيم يتناوله الدراسة الحالية، هو دراسة مشكلة الحرية كمشكلة أنطولوجية لدى فلاسفة اليونان، دراسة الوجود الإنسانى لا بوصف الإنسان مواطن فى ظل دولة معينة، ولا بوصفه عضو فى مجتمع البشر المحيطين به، وإنما بوصفه موجود فى هذا العالم، وكأننا فى هذا الكون. أى هى المشكلة التى تخص الإنسان وأفعاله التى يأتىها من منظور طبيعة وأحداث هذا الكون - هل تكون محتومة عليه بشكل لا مفر منه ؟ أم تكون موقوفة على إرادته هو وحده الحرة؟ وقد تبارت وتباينت الإجابات التى قدمها مفكرو اليونان لهذه المشكلة - كما سوف نرى فى أبواب البحث - غير أن ما نود تأكيده هنا هو أن معالجة موضوع الحرية والحتمية لم تشغل موقعا بارزا فى أنساق هؤلاء المفكرين وإنما تركزت هذه الأنساق على معالجة مشكلات الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة، ولم تول اهتماما كبيرا مساويا لذلك بمشكلة الفعل الإنسانى. فلم تكن مشكلة الحرية إذن من المشكلات المطروحة بشكل مباشر على بساط البحث الفلسفى اليونانى، ولم يفرغ فيلسوف يونانى - فيما نظن - تفرغا كاملا محاولة صياغة تصور له الخاص لحل هذه المشكلة. بل يمكن القول إنه لم يكرس أى فيلسوف يونانى مؤلفا واحدا من مؤلفاته بشكل كامل لمناقشة مشكلة الحرية الإنسانية مناقشة كاملة!!

تمثل مهمتى إذن فى هذا البحث فى العمل على تكوين تصور عام لجموعة الآراء التى طرحها مفكرو اليونان - على مختلف توجهاتهم الفكرية- حول مفهوم الحرية الإنسانية، وإظهار من منهم أمن بوجود هذه الحرية ومن منهم قال بالحتمية وإن الإنسان سحر فى كل أفعاله ومكاناته. كما سوف أهتم أيضا بتقديم تفسير واضح للدوافع والظروف التى قادت كل مفكر منهم إلى إعتناق هذا الموقف أو ذاك. وهل هذا الموقف الذى إنتهى إليه يتماشى مع الإطار العام لفكرة أم لا؟؟ مع عقد مقارنات سريعة من وقت لآخر بين آراء هؤلاء المفكرين وبين نظائرها لدى مفكرى الإسلام وكذلك عند مفكرى العصر الحديث.

لكنى أثرت أن أستعمل فى عنوان الكتاب عبارة " مفهوم الحرية " وليس " مشكلة الحرية " فى الفلسفة اليونانية. لكى أعكس بذلك واقعة مهمة. وهى أنه على الرغم من أن الحرية كانت - كما قلنا - مشكلة مؤرقة للأذهان، وليست مفهوما مستقرا ومتعارفا عليه، فإنما لم تكن من المشكلات الفلسفية المطروحة بشكل مباشر فى

أغلب عصور الفلسفة اليونانية فيما أظن. ومن ثم فلا يصح إستعمال كلمة " مشكلة " في العنوان والموضوع نفسه لم يكن يمثل مشكلة عند أولئك الذين سوف ندرسهم عندما حدث هو أن المفكر من هؤلاء كان يطرح تصوره للوجود أو للعرفة وإذا حدث وعرض للحديث عن الإنسان ودوره في هذا العالم جاء حديثه تكملة فرعية للمذهب ككل. وحتى عندما حدث وتحول مسار الفلسفة على يد السفسطائيين وسقراط إلى دراسة الإنسان، لم تحل مشكلة الحرية المكان المركزي في فكرهم - كما إحتلت مشكلة الفضيلة وإمكانية تعلمها ورغم إهتمام أفلاطون وأرسطو، وبعدها مفكرى العصر الهلنستي بجرية الفعل الإنسان، فإن الحرية لم تناقش آنذاك على أنما مشكلة تحتل الأخذ والرد. إن ما طرحه مفكرو اليونان حولها إذن كان مجرد تصورات ومفاهيم متفرقة هنا وهناك لم تنازرو أو تتعاض كمحاولة لحل مشكلة تطل بالحاج على الأذهان.

وهناك منطلقان إنطلقت منهما في كتابة الكتاب:- يتمثل المنطلق الأول منهما في الحقيقة الجوهرية والتي تمس كل جوانب أى بحث ينصب حول الحرية. وهى أن الحرية ليست شيئا معلقا بمفرده هكذا في الفراغ بل هى كأى شئ آخر محدودة بمحدود أخرى خارجية. فأننا لكى أرى شيئا وأدركه لابد لى من مشاهدته داخل إطار زمانى ومكانى معين. وبالمثل لا يمكن أن أحس بالحرية أو أعرفها إلا فى ضوء محددات أخرى تحدد لى المساحة التى أكون حرا فى حدودها. فالحرية المطلقة فرض مستحيل التحقق ولو فى الخيال إننى عندما أقول إن الإنسان حر عند هذا الفيلسوف وغير حر عند آخر- فلا بد أن أحدد حر لديه بالنسبة لماذا وغير حر عند الآخر بالنسبة لماذا. فلا بد من وجود طرف آخر بين الإنسان وبين الحرية. فالأب مثلا يكون حرا فى تصرفاته بالنسبة لأولاده ولكنه لا يكون حرا فيها بالنسبة للقوانين والنظم الإجتماعية والسياسية السائدة فى مجتمعه. إننى لكى أرى الحرية لابد من النظر إليها من خلال إطار زمانى مكافئ معين، وكذلك من خلال إطار نفسى. فليست الحرية هى الفوضى. فهناك حدود تقف عندها حريق، فهى نسبية تتطور فى النهاية على نوع من الحتمية. فليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية وبين الحتمية - كما نوهم من الوهلة الأولى وليستا كالحظين المتوازين لا يمكن أن يلتقيا مهما إمتددا. بل تلغى الحرية بالحتمية فى نهايتها. إذ لا يمكن أن تفهم الحرية إلا فى ضوء نقيضها، أما لو أضحت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئا.

وقد إلتزمت فى جوانب البحث المختلفة وكذلك فى تقسيمى لأبوابه بهذا المعنى النسبى للحرية إلى حد كبير. فاذا إنتقلنا إلى الحديث عن تقسيم فصول الكتاب، فإننى

أبادر بالإشارة إلى المطلق الثانى وهو أننى سوف لن أتقيد فى هذا التقسيم بالتصنيف التاريخى لعصور الفلسفة اليونانية مترتبة زمنياً إذ أن المقول الأساسى لحدىثى هنا هو تتبع الوحدة الموضوعية للمناقشة وليس تتبع الوحدة التاريخية. إذ لقد شعرت أن تتبع الوحدة التاريخية سوف يفقد موضوع الدراسة شخصيته المتحد، وتشتته إلى جزئيات منفصلة هنا وهناك، وتعرض الكتاب لعب التكرار. إذ قد يحدث فى العصر الواحد أن تطرح تصورات متعارضة حول الحرية الإنسانية تتكرر فى عصر آخر بصورة أو بأخرى - فما الذى يمنع - من أجل الحفاظ على الإتساق المنهجى وتركيز ذهن القارئ على زاوية معينة - أن يُخصص فصل معين لكل محور يتم فيه سرد كل الأراء المتماثلة التى طرحها كل مفكرى اليونان حول هذا المحور؟؟ كما أن عقد المقارنات فى هذه الحالة يكون أجدى وأسهل.

من هنا قسمت الكتاب إلى أبواب ثلاثة، ثم كل باب إلى ثلاثة فصول تعقبها جميعاً خاتمة. وقد جاء الباب الأول منها بعنوان "دعاة الحتمية الصارمة" والذى دار حول محور إخفاء القول بالحرية الإنسانية لدى هؤلاء الدعاة نتيجة أو بالنسبة إلى إيمانهم - فى أنساقهم الفكرية - بأنماط من الحتمية الجازمة التى تلغى أى قول بحرية إنسانية. ويتألف من فصول ثلاثة. إنصب الحديث فى الأول منها على الحتمية الطبيعية الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل. حيث أوضحت فيه طبيعة وأنواع ومقومات الضرورة الطبيعية التى نادى بها هؤلاء المفكرون وأمنوا بسيادتها وتحكمها فى العالم المشاهد حولهم. ومن ثم أنكروا وجود الحرية الإنسانية تماماً بالنسبة إلى هذه الضرورة الضابطة لكسل كبيرة وصغيرة فى العالم. أما سقراط فقد كانت لديه حتمية من نوع مختلف. كما سوف نرى وإن كانت تشارك حتمية الطبيعيين فى الصرامة والقطع بإلغاء الحرية الإنسانية إنما حتمية عقلية جازمة تؤمن بأن من عرف الخير لابد أن يفعله حتماً ولا يمكن أن لا يفعله. وسقراط بهذا يلقى حرية الاختيار الإنسانية بين الخير وبين الشر بالمعنى الكامل إذ لا يكون الإنسان لديه حراً بالنسبة لحكم العقل بالإقدام أو الإحجام عن فعل معين. وهذا ما سوف نتعرض لملاحمه المختلفة فى الفصل الثانى من هذا الباب.

أما الفصل الأخير من هذا الباب فينصب الحديث فيه عن حتمية الرواقيين اللاهوتية الصارمة [الجبرية] التى قال فيها الرواقيون بسيادة حكم القدر وتسره لكافة الأمور والأحداث على هذه الأرض. حيث سوف نتعرف فيه على تصور الرواقيين لهذا القدر وكيف كان لديهم حكماً فرضته آلهة رحيمة تكفل بعنايتها الأشياء جميعاً وسوف نتعرف فيه أيضاً على توفيق الرواقيين بين هذا القدر وهذه العناية الإلهية الآتية

من إله خير رحيم وبين حقيقة وجود الشر في هذا العالم الذى من المفترض لديهم أنه كان أفضل العوالم الممكنة.

ولم يخرج على إجماع الرواقين السابق في الإيمان بالحنمية اللاهوتية الصارمة وإنكار واقعة تمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله، سوى كريسيوس الذى لم ترق له هذه الحتمية التى تسلب من الإنسان حريته التى تميزه عن بقية الموجودات، ولم ترق له الحتمية الطبيعية الصارمة، ولا حتمية سقراط العقلية، فخرج عليها جمعاء وحاول جساداً رد الإعتبار إلى الحرية الإنسانية المسلوقة وذلك بإفساح مكان لها جنباً إلى جنب مع القدر وحكمه العلي. فقال بالتالى بنوع من الحتمية غير الصارمة التى سوف نستعرض أهم معالمها في الفصل الثالث من الباب الثانى والذى سوف يدور الحديث فيه حول محور أنصار الحتمية غير الصارمة في الفكر اليونانى.

إشترك مع كريسيوس في الإيمان بهذه الحتمية الجديدة غير الصارمة أفلاطون وأفلوطين، وسوف نتناول بالعرض لحنمية أفلاطون غير الصارمة هذه في الفصل الأول من هذا الباب. حيث سوف نتعرف على محاولته للخروج من ربقة حتمية استأذه سقراط العقلية الصارمة - بعد أن تمت تجاربه ومعرفته ببواطن الضعف في الذات الإنسانية. إضافة إلى أننا سوف نستعرض في هذا الفصل أيضاً إيمان أفلاطون بشمول العناية الألهية لكل شئ وكيف وفق بين هذا وبين قوله بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله في هذا العالم، وكيف وفق أيضاً بين هذا الإيمان بالعناية الشاملة وبين مشكلة وجود الشر في العالم، إضافة إلى أننا سوف نستعرض فكر أفلاطون السياسى لرى هل يقضى على الحرية الإنسانية داخل دولته المثالية أم لا ؟ ؟

في حين سوف نخصص الفصل الثالث والآخر من هذا الباب لدراسة حتمية أفلوطين غير الصارمة، حيث سوف نوضح كيف قصر أفلوطين الحتمية على العالم المعقول العلوى، أما عالم المادة الجسمى فقال بوجود قدر من الحرية الإنسانية فيه نتيجة لتكون الإنسان من مادة ونفس. ونتيجة لأن المادة بطبيعتها تقاوم النظام الإلهى وتحاول الخروج عليه. كما سوف نتعرف في هذا الفصل أيضاً على الكيفية التى بها رد أفلوطين الحرية والنقص والشر الموجود في العالم وفي الحياة العملية إلى مسألة هبوط النفس ودخولها إلى الجسد، وتأثير شهوات هذا الأخير عليها.

نصل إلى خروة المعالجة لمشكلة البحث في الباب الثالث والآخر من الدراسة والذى سوف نخصصه لإستعراض مفاهيم المدافعين عن الحرية في الفكر اليونانى حيث

سوف يدور الحديث فيه عن ذلك الفريق من مفكرى اليونان الذى آمن بوجود الحرية الإنسانية الخالصة من شوائب الحتمية بكافة صورها. ويحوى هذا الباب على ثلاثة فصول مثل البابين الأولين. يتناول الفصل الأول منها التصور الذى طرحه السفسطائيون لحل مشكلة الحرية الإنسانية، وكيف كان السفسطائيون أول مفكرين يونانيين ينادون مناداة حقيقية وصريحة يتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله. حيث سوف نتحدث فى هذا الفصل عن هدم السفسطائيين لأشكال الحتمية الصارمة السابقة عليهم، وكيف قاموا برد الدين والحضارة نفسها إلى العمل الانسانى الحر وحده. إضافة إلى أننا سوف نعرض كذلك لختوى دعوتهم للعودة إلى الطبيعة وإبإع قوانينها، وكيف أن منهم من كان يعنى بهذه القوانين - قوانين الطبيعة البشرية نفسها - ثم سوف نتحدث عن تصورهم للمسئولية الإنسانية عن الأفعال.

نأتى إلى تصور أرسطو، ف نجد أنه يتفق مع السفسطائيين فى مناصرة الحرية الإنسانية وفى هدم كافة أشكال الحتمية الصارمة السابقة عليه، وهذا ما سوف نتصرف على معاله فى الفصل الثانى من هذا الباب. إذ سوف نستعرض فيه الجانب السلبى من تصور أرسطو للحرية الإنسانية والذى يتمثل فى رفضه لحتمية الطبيعيين الأوائل، وهدمه للحتمية اللاهوتية ولورثته على حتمية سقراط العقلية، وأخيراً خروج أرسطو على حتمية أستاذه وشجولته دولته المثالية. ثم سوف نستعرض خطوات الشق الإيجابى من تصور أرسطو للحرية وفيها سوف نعرف على سمات الفعل الانسانى الحر لدى أرسطو، وكذلك على الملابس التى ينادى أرسطو بضرورة توفرها حتى يصح عزو المسئولية الاخلاقية والجنتائية إلى الانسان عن أفعاله التى يقترفها.

أما تصور الأبيقوريين المناصر للحرية الإنسانية فسوف نخصص لعرضه الفصل الأخير من هذا الباب، وهو تصور سوف نجد أنه يتشابه كثيراً مع تصور أرسطو، إذ إهتم الأبيقوريون مثله بهدم أشكال الحتمية السابقة عليهم، فهدموا الحتمية اللاهوتية لدى الروافقين وذلك بأنكارهم وجود عناية إلهية أو حتى قدر إلهى فى العالم، وأدخلوا القول بالإلحراف الذى فى الحركة فهدموا بذلك الحتمية المادية لدى النرييين من أسلافهم.

كما أهتم أبيقور وهذا ما ستوضحه فى هذا الفصل - بتحرير الانسان من كافة المخاوف التى تقيد حريته وعقله من الإنطلاق، فهدم فى نفوس البشر الخوف من الألهة وكذلك الخوف من الموت ومن العقاب الأخرى. كما سوف نستعرض فى هذا الفصل

أيضاً البراهين التي ساقها أبيقور لإلبات تمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله إختياراً عقلياً
حرّاً.

في حين سوف نستعرض في خاتمة الكتاب أهم الإشكاليات الفرعية التي إتصلت
بمفهوم الحرية لدى فلاسفة اليونان، وتم إستعراضها بإقتضاب شديد في مستن الكتاب
ونحتاج إلى دراسات مستقلة لها في المستقبل، في حين سوف يتم إجمال أهم النتائج التي
توصلنا إليها عقب كل فصل من فصول الكتاب المختلفة في التعقيب الذي سوف نلحقه
بكل فصل من فصوله على حده.

أما عن المنهج الذي سوف أعتمد عليه في الكتابة، فهو في الحقيقة المنهج التحليلي
النقدي، فهو أكثر المناهج ملائمة - في ظني - للدراسة لا تضع في إعتبارها كثيراً الإلتزام
بالتسلسل التاريخي، ولا الإهتمام بالوصف التاريخي، بل تقيم في المقام الأول بالمفاهيم
المختلفة التي طرحت هنا وهناك بواسطة مفكرى اليونان إزاء مشكلة مستغلقة، مما
يستوجب مني القيام بتحليل هذه المفاهيم تحليلاً وافياً ثم بعد ذلك تمحيصها وبيان إن
كانت تتفق مع منهج هذا الفيلسوف العام أم لا، وبيان الأسباب التي دفعت إلى الخروج
عن منهجه العام في هذا المفهوم بالذات - إن كان لا يتفق مع هذا المنهج.

والله ولي التوفيق،

الباب الأول

دعاة الحتمية الصارمة

الحرية في الفلسفة اليونانية

• تمهيد

• الفصل الأول: - الحتمية عند السابقين على سقراط

• الفصل الثاني: - سقراط

• الفصل الثالث: - الرواقيون

تمهيد:

يلاحظ المتأمل للفكر اليوناني في بداياته الأولى أن القول " بالحمية الصارمة " **Hard Determinism** قديم قدم هذا الفكر نفسه - إن لم نقل قديم قدم الإنسان نفسه - إذ سيطر على ذهن الإنسان البدائي القدم عموماً اعتقاد قوى بأن الكون محكوم بقوى ماردة تمسك بزمامه وتسير أموره - صغيرها وكبيرها - بما في ذلك الإنسان نفسه، ولها أوامرها وقانونها الذي لا محالة نافذ على الجميع حتماً. وسرعان ما تبلور هذا الاعتقاد في فكرة آلهة " القدر " **Moira** التي راح كل من هوميروس وهزiod يشيدان بسلطانها المائل في قصائد هما الدينية، وإرتعش جمهور البسطاء والعامية خوفاً من بطشها، وورق في أذهان هؤلاء جميعاً - آنذاك - أن للقدر سلطانة النافذ حتى على الألهة نفسها، وظل الإنسان - في هذه العصور السابقة على الفلسفة - يتكبد في صبر وجلد ضربات هذه القوى العنود، دون أدنى تضرع أو شكوى، إيماناً منه بأن هذا هو قدره الذي لا محيص عنه، وهو الذي يستحقه ومن جريرة أعماله.

لم تخف هذه الحمية الصارمة مع ظهور الفلسفة اليونانية في مطلع القرن السادس ق.م، وما حدث من تغير، هو أن هذه القوى لم تعد فكرة دينية، بل أضحت فكرة ميتا فيزيقية، فكرة تعبر عن الموضع المقدر أن يشغله كل موجود في العالم ولا يتعداه، وعن عمله المكلف بالقيام به، وعن سير الأحداث النظم والمطرود الذي لا يمكن أن يتخلف. وهكذا بدأت الحمية تقتن آنذاك بفكرة العلية وبفكرة العدالة والضرورة. إذ أخذ الطبيعيون الأوائل ينظرون إلى العالم على أنه مملكة القسمة، والنصيب، والضرورة، والعدالة الطبيعية. فلكل عنصر دائرته وحركته الأبدية التي تتناغم مع حركة الكون كله. وهناك آلهة للعدالة تحرس سير هذا النظام الأبدى. ولكن لم تكن قوة القدر لدى هؤلاء الفلاسفة قد أصبحت بعد قوة واعية رشيدة تروم من وراء عملها غاية عامة هي خير الكل، بل ظلت كما كانت من قبل قوة عمياء توقع ضرباتها كيفما تشاء، وتشذ عن كل توقع، ولم تظهر فكرة القدر الغائي إلا مع الروافيين كما سوف نرى.

لقد قر في آذهان أنصار الحتمية الصارمة هؤلاء أن أمور الحياة منظمة ومحمومة بشكل كامل بواسطة القدر والضرورة، ولا وجود للمصادفة، وإنما تترابط وتتوالى الأحداث في سلسلة مترابطة حتمية، فكل فعل إنساني محتم بما سبقه من أحداث - سواء أكانت أحداثاً فيسيولوجية، أو سيكولوجية، حتى أنه من الممكن التنبؤ بما سوف يحل من أحداث في المستقبل لو أمكن الإحاطة بسلسلة العلل السابقة. ومن السخف الاعتقاد بأن في استطاعتنا الاختيار بحرية كاملة بين البدائل المتاحة.

فلم يكن العالم في نظر هؤلاء الحتميين سوى بناء مترابطاً ترابطاً وثيقاً، ونظاماً منفلقاً ماضيه وحاضره بمحددان مستقبلي - تحديداً تاماً. ومن ثم يولد الإنسان ويعيش في بيئة قد حُددت فيها كل الأشياء تحديداً تاماً بواسطة علل أولية مسبقة - ليس للإنسان عليها أى سلطان. ومن ثم فلا يكون الإنسان حراً بالتالي في أفعاله، ولا مسؤولاً كذلك عن شخصيته التي يكون عليها، بل بناءً مبرمجاً على أن يختار وأن يفعل وفقاً لنظام دقيق لا حيلة له على تغييره.

لكن تنوعت صور هذه الحتمية حسب تنوع نظرة القائلين بها إلى العلة المحتمة للسلوك الإنساني. إذ ظهرت الحتمية الطبيعية - لدى الطبيعيين الأوائل - التي تجعل السلوك الإنساني محمواً بعلة خارج الإنسان نفسه هي قانون الطبيعة الصارم الذي لا يملك الإنسان إلا أن يطيعه، ونشأت الحتمية الباطنية [العقلية] التي تجعل العلة المحتمة للسلوك داخل العقل الإنساني نفسه، وهذا ما جسده حتمية سقراط العقلية كما سوف نرى في الفصل الثاني من هذا الباب. وهناك برزت أيضا الحتمية اللاهوتية (الجبرية) Fatalism التي تجعل علة الفعل العقل الإلهي الذي يفرض على الإنسان أسلوباً معيناً من العيش لا يمكنه أن يحمده عنه، حتى وإن وجد فيه بعض الضيق عليه إيماناً منه بأن شقاوته ضرورية لكمال الكل. وهذا ما تجسده جبرية الرواقين التي سوف نعرف عليها في الفصل الأخير.

لكن على الرغم من تنوع العلل التي يربطها أنصار هذه النوعيات من الحتمية الصارمة فإنهم يشتركون جميعاً في الإيمان بحتمية صارمة لا تقسح مجالاً - حقيقياً - للفعل الإنساني الحر، وتنتظر إلى أحداث المستقبل على أنها محكومة سلفاً، وإن المستقبل مفلق مثله في ذلك مثل الماضي والحاضر سواء بمسوء. إنها جميعاً تتكرر أن يكون بإمكان

الإنسان التصرف على نحو غير ما يتصرف به، فكل أفعاله محتومة عليه بسبب أوضاع جسمه وعقله السابقة. فلم يتغير مفهوم القدر الضرورى Heimarmene القديم عند هذه الحتميات الفلسفية عما كان من قبل لدى الشعراء الدينيين، بل ظل محفظاً برنيسه الشعرى واليولوجى الغامض والصارم. كما تشترك هذه النوعيات الثلاث من الحتمية فيما بينها فى القول بأن القوانين البشرية التى تنظم الحياة الإنسانية مستمدة من هذا القانون الضرورى المطلق تستمد منه أصلها وقلميتها فلا يجب أن تُخرق. وأخيراً تشترك هذه الحتميات الثلاث فى الإيمان بالعقاب الصارم الذى سوف يحل بساحة من يحاول من البشر الخروج على ما سنه له قانون الضرورة، وأنه لا مفر لديه - مهما فعل - من تكبده.

غير أن هناك فارقاً هاماً يجب أن ننوه إليه هنا بين " الحتمية العقلية " لدى سقراط وبين النوعين الآخرين من الحتمية - الطبيعية لدى أسلافه، و اللاهوتية عند الروافيين - هو أن هاتين الأخيرتين مع أنهما تتكران وجود الحرية، فإنهما لا تنكران وجود حرية الإرادة، ففى تصورهما أنه رغم أنك لست حراً فى فعل ما تشاء فإنك حر فى أن تريد ما تشاء داخلك، ولكن سواء أردت طاعة القدر أو لم تردّها سوف يسرى عليك ما قدره لك هذا القدر لا محالة. أما حتمية سقراط فتستبعد فكرة الحرية وفكرة حرية الإرادة على حد سواء ⁽¹⁾ - كما سوف نرى. فلا يمكن أن يريد الإنسان سوى ما يعرف أنه الخير، ويستحيل أن يوجد إنسان يعرف أن هذا خير ويريد غيره.

يُكرس الباب الخالى من البحث إذن لإستعراض سمات وملامح هذه النوعيات من الحتمية، وتطبيق وجهة النظر النسبية عن الحرية الإنسانية - السابق الحديث عنها فى المقدمة - سوف نرى أن حتمية الطبيعيين الأوائل تتركز تحت الإنسان بالحرية بالنسبة إلى ما يسود الكون من قانون الضرورة الصارم - الذى يربط كل الأحداث فى وحدة

(1) كما نعرف هناك فارق بين الحرية وبين حرية الإرادة، فعندما يُقال إنك تتمتع بالحرية فهذا يعنى أنك تملك القدرة على إحداث وفعل ما تريد من أشياء، أما توأمة حرية الإرادة فيعنى إملاك القدرة الحرة على إرادة شئ ما. فالسجناء يعيشون فى ظروف مقيدة لحياتهم، ولكن يظل من الممكن القول بأنهم مستمرون فى التحكم فى قراراتهم وإختيار ما يريدون. أنظر فى ذلك:-

- بيرون بورتر:- الحياة الكريمة، الجزء الأول. ترجمته د/ احمد حدى محمود، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧٥

عضوية تصل حلقاً فيما بينها - كآلة محكمة بقانون مغلسق - يؤدي حاضره إلى مستقبله، وليس للإنسان سلطان عليها. أما حمية سقراط العقلية فتكر الحرية بالنسبة إلى توحيدها بين الفضيلة وبين المعرفة، فالإدراك العقلي وحده هو الذى يقود إلى الحياة الخيرة، وأسقط سقراط بذلك الإرادة وحريتها، واستبعد وقوع الضعف الأخلاقي الذى يهزم العقل فيه امام سلطان الشهوة. وهذا قلص سقراط - كما سوف نرى - مجال الفعل الإنسانى، وقصره على الفعل العقلانى وحده، فقضى بذلك على إمكانية وجود حرية توازن بين البدائل المتاحة وتختار ما يراه الإنسان هو الأفضل.

فى حين تقوم جبرية الرواقين - كما سوف نرى - أولاً وأخيراً على فكرة القدر القديمة، إذ تعلق ضرورة حدوث الأشياء فى الماضى والحاضر والمستقبل على مبدأ أعلى يسيروا هو قانون القدر أو الإله⁽²⁾ وهى بذلك تنكر وجود الحرية الإنسانية بالنسبة لهذا القدر الصارم. فمصدر الإنسان محدد سلفاً بالقدر، فإذا ما سلمنا بوجود أفعال حرة للإنسان - فإننا نسلم بهذا بوجود أحداث تجرى فى العالم على غير مشيئة الإله واختياره، وكذلك بوجود خالق للأفعال غير الله، وهذا محال.

دعنا نتجه الآن إلى دراسة مفصلة هذه الأنواع الثلاثة من الحتمية الصارمة، لنعرف وجهة نظر كل حمية منها فيما يتعلق بالفعل الإنسانى فى هذا العالم، كما نتعرف كذلك على أهم ما فى هذه الحتميات من مأخذ.

(2) كانت للقدر فى ديانة الإغريق القديمة آهة، يقسمن للإنسان نصيه وقدره من الحياة، تسمى الباركات Les Parques وكانت منها الآهة كلوتو Clotho التى تسج خيط الحياة للإنسان، ومنها لايخس Lychas التى تكب للإنسان نصيه، ومنها أتروپوس Atropos التى تقطع خيط الحياة حين إنتهاء الأجل. راجع تفاصيل ذلك فى:-

- ب. كوملان: الأساطير الأغريقية والرومانية. ترجمته / احمد رضا محمد، مراجعة / محمود خليل النحاس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٧١ ص ٧٣.

- د/ محيى طريف الحولى: العلم والإغتراب والحرية، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، ١٩٨٧، ص ٩٥ ص ٩٦.

الفصل الأول

الحتمية
عند السابقين على سقراط

الحرية في الفلسفة البرزائية



الفصل الأول

الحمية عند السابقين على سقراط

من المشهور بين دارسى الفلسفة اليونانية القول بأن السابقين على سقراط قد ركزوا جل اهتمامهم على الطبيعة ومحاولة فهم ظواهرها المختلفة، وأعملوا دراسة الإنسان. وهو قول لا يخلو من الصواب، لكنه يثير - في إطار فصلنا الحالي - إشكالية جوهرية هي: لئن حدث واستطعن أن يبرهن - نحن هنا - على أن لدى هؤلاء الطبيعيين الأوائل - حمية طبيعية صارمة تسير الكون، فإلى أى حد يجوز لنا نحن هنا أن نغد هذه الحمية لديهم إلى الإنسان وفعله ونقول إن هؤلاء قد انكروا الحرية الإنسانية ؟

لنا ننكر هذه المعضلة المنهجية، لكننا نتجراً وغد هذه الحمية الطبيعية الصارمة لديهم إلى ملكة الإنسان إستاداً إلى ركيزتين: الأولى: أن هؤلاء في حقيقة أمرهم قد نظروا إلى الطبيعة من حولهم من منظور إنساني، إتخذوا مما يدور في محيط الإنسان من أفعال صورة مصغرة مما يكون عليه النظام في محيط الكون الكبير. فنجد أنكسماندر مثلاً يتحدث عن ظلم وعقاب وتكفير في نشأة موجودات الكون في لفة مستعارة مما يدور بين البشر من محاكمات. ونجد أنكسمنيس يصف الوجود بأنه حى ويتنفس الهواء كما يتنفس الإنسان. ونجد اللوغوس لدى هيراقليطس صورة مكبرة للعقل الإنساني في أفعاله، بل أن أنكساجوراس لم يتوصل إلى أن لعقل (النوم) هو علة بدء العالم إلا لأنه نظر أولاً إلى العالم الأصغر (الإنسان) فوجد العقل فيه مصدر الحركة والنظام والمعرفة ^(١) أما ركيزتنا الثانية: فهي أن أفعال الإنسان نفسها لا تخرج عن كوفها ظواهر طبيعية تقع في محيط الكون، ومن ثم فما يسرى على الكون من قوانين عامة صارمة يسرى عليها بلا شك بوصفها ظاهرة من ظواهر هذا الكون. فلا حرج من ثم من أن نسط حتميتهم الطبيعية على الخيال البشري إذن.

فإذا ما حاولنا التعرف على ملامح ومقومات هذه الحمية الطبيعية الصارمة ألفنا أنها تستند لديهم إلى مقومين: الأول هو القول بمنهج حيوية المادة Hylozoism وما يترتب عليه من القول بالآلية المادية الجماعية. إذ لم يفرق الطبيعيون الأوائل بين المادة كقابلية للحركة فحسب وبين النفس كعلة للحركة على نحو ما سوف يفعل افلاطون

وأرسطو فيما بعد. بل كانت المادة لديهم محركا ومتحركا في وقت واحد، الأمر الذى دفع جون بيرنت إلى القول بشمول المادية على هؤلاء حتى عند أولئك الذين قالوا بعلّة محرّكة منفصلة عن المادة كأنبا دقليس وأنكساجوراس فقد ظلت هذه العلّة لديهما مادية أيضا ^(٢) لقد أنكر هؤلاء المفكرون وجود قوى غيبية مفارقة مسئولة عمن الحركة في العالم، ووحّدوا بين المادة الحية المحركة ذاتيا لديهم وبين المفهوم الذى ورثوه عن الآلهة " فالطبيعة إله لدى طاليس، وكذلك كان الأبيرون عند أنكسماندر واللوغوسوس لدى هيراقليطس " ... الخ ^(٣)

المقوم الثانى هو القول بسيادة الضرورة وسيطرهما على كل الأحداث والحركات. إذ لقد تصور هؤلاء المفكرون الكون بناء منظما Cosmos يسير بنظام ضرورى دقيق لا يمكن لأى كائن فيه أن يخرج على نظامه، ولا وجود فيه لأى أهّة مفارقة تخفّقه، ومن ثم آمن هؤلاء بأن الضرورة شاملة ومسيطرة على الكون كله، واضحة إيّاه - كما يقول الاستاذ كورنفورد - فى تخطيط عام دقيق، فعالمنا هو مملكة الضرورة والقدر ^(٤) فكانت الضرورة لديهم تماثل القانون الطبيعى، فالعالم فى نظر اللذريين مثلا - يحدث بالضرورة نتيجة لمجموعة من النرات المتحركة بالضرورة سمرديا ^(٥) وسوف نرى كيف أقام هيراقليطس الضرورة على أصول دينية، وكيف أثبت بارمنيدس أن الضرورة تحكم بأن يكون الوجود واحداً وثابتاً ^(٦) وكيف وصف انبادقليس الضرورة " بالميثاق الأشمل " تعبيراً عن كونهما علّة متحركة فى توالى الكراهية والحبّة فى أدوار متعاقبة، ولا شك أن فى هذه الفكرة عن الضرورة آثار من مفهوم القدر الصارم القديم.

ورغم ما بذله هؤلاء المفكرون من جهود فلسفية للتوصل إلى القانون الطبيعى الذى يخضع لحكمه كل الأشياء فى العالم واسموه " قانون الضرورة " لم يفتن هؤلاء إلى فكرة العاتية الكامنة خلف هذا القانون، وكان هذا مصدر نقد شديد لهم من قبل أفلاطون وأرسطو. ولكنهم على أية حال قد ربطوا بين هذا القانون وبين العدالة الكونية. فهذا القانون كان لديهم يجسد مبدأ التناسب فى الوجود فإذا ما تعدى موجود على هذا التناسب يجب أن يكفر عن تعديه وترجع الأشياء المسلوبة مرة أخرى إلى أصحابها، وفى هذا تجسيد للمساواة بين أجزاء الوجود على نحو ما قال انكسماندر ^(٧).

ونفس فكرة الربط بين العدالة وبين الضرورة تبرز لدى هيراقليطس، إذ نراه يخلع على الطبيعة طابعاً أخلاقياً، وعلى العدالة طابعاً طبيعياً،^(٨) ولم يعد الإله "زيوس" قوة لعبوب تعبت بالأحداث كيفما تشاء، بل برزت لديه سيطرة الطبيعة ونمت المساواة بين مكونات هذا الكونولث الجديد، وألغيت الفوارق القديمة بين الوجود الإلهي السيد وبين الوجود الفاني التابع، وأدى هذا إلى بروز الطبيعة كقوة مستقلة ذاتياً ومن ثم عادلة".^(٩)

لكن مع ذلك ظل للمصادفة^(١٠) مكان في أنساق هؤلاء المفكرين، ولا تناقض في ذلك، إذ نظروا إلى المصادفة ليس على أنها خرق غير معلول في سلسلة العلل، وإنما على أنها نقص في المعرفة الإنسانية، حيث تعدد العلل تعدداً هائلاً لدرجة يتعذر على الإنسان تحديدها - مما يسمح - كما يقول ديمقريطس - بالقول بالمصادفة في دائرة الفهم البشرى القاصر عن الإحاطة التامة بهذه العلل. والمصادفة بهذا الشكل لا تتعارض مع الضرورة " لأنها مظهر طبيعي لها، فللمصادفة إذن عللها، غير أن هذه العلل لا تكون معروفة لقصور العقل البشرى من ناحية، وتعدد العوامل الخارجية في مسار الطبيعة من جهة أخرى^(١١) " وقال بالمصادفة بهذا المعنى أنكساجوراس فيما يرويه ايتيوس Aetius^(١٢) ولعل مفهوم المصادفة الضرورية " الذي برز في الكتابات آنذاك يجسد هذا الاتفاق بين المصادفة وبين الضرورة " إذ أن كل شئ يحدث خارج التخطيط الإنساني يمكن أن يقال عنه - من وجهة النظر الإنسانية - حادث بالمصادفة، في حين أنها تكون مصادفة ضرورية في مجرى الكون العام^(١٣) زد على كل ذلك أن المصادفة والضرورة كانتا مرتبطتين بالطبيعة التي إليها تُعزى قوة تلقائية على التولد و النشوء بواسطة المفكر المادى.

فإذا كان الطبيعيون الأوائل قد نسوا الضرورة الصارمة إلى الطبيعة المادية بهذا الشكل، وأضفوا عليها قوى الحياة والحركة والعقل والنظام، فليس عجباً أن يزلوا هذه الطبيعة المادية الحكيمة منزلة الإله المبجل، وليس عجباً كذلك أن يرجع إليهم فضل وضع الروح العلمية، وفوق هذا وذاك يجب أن لا ننسى " أن هؤلاء قد آمنوا - عند اكتشافهم لمفهوم الطبيعة هذا - بأنهم قد وجدوا فيه ليس الأسس الخاصة بالتفسير الطبيعي فحسب، بل وأيضاً المفتاح الخاص بتنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً صحيحاً، وإجابة على مشكلة القدر^(١٤) .

لنتجه الآن إلى دراسة هؤلاء الطبيعيين الأوائل بشئ من الإيضاح:

الملطيون:

يمثل جوهر المدرسة الملطية بلا شك في اللاهوت الجديد الذى أقامته هذه المدرسة على نظرة جديدة إلى الكون باعتباره نظاماً مسيراً بواسطة قانون كوني عام " إذ ظهر العالم لهم من أرضه وسماؤه وبحره نسقاً مترابطاً يسير سيراً مطرداً، تتغير فيه الأحداث وتكرر بشكل متتابع في دورات يومية ومستوية دائمة، وكان هذا الإطار هو الضامن الأعظم في نظرهم لوجود قانون مسيطر وعام في الكون، وخارج هذا النسق القيد بمحدود الزمان والمكان يوجد اللامتاهي الذى يسوس الكون كله، والحامى له، والوجود كائن حتى متحرك حركة أبدية ^(١٥) ومن ثم برز في مذاهب هذه المدرسة القول بالحتمية الصارمة " إذ لم تعد العدالة لديهم قدراً محتوماً مفروضاً بواسطة قوى إعتباطية وذات تأثير لا يمكن التنبؤ به، ولا من قبل ألهة العدالة الضعيفة وغير الجديرة بالثقة، وإنما أصبحت عدالة محسومة للطبيعة ذاتها، عدالة لا يمكن أن تغادر الأرض إلا لو حدثت وغادرت الأرض نفسها مكانها - على عكس عدالة هزيبود ^(١٦)

يبرز المقوم الأول للحتمية، وأعنى به القول بمنهج الآلية وحيوية المادة في نزعة طاليس الحيوية المادية، إذ ذهب إلى أن الوجود كائن حتى تحركه قوة الماء الذى يتألف منه هذا الوجود، وأن حيوية الوجود هذه تعكس في كل موجوداته، فالماء والمغناطيس وكل شئ كيان حتى - وحيوية الماء هذه هي أساس حركة وحياة الأشياء جميعاً ^(١٧) وقد خلب هذا لب هيجل حديثاً فوصف طاليس بأنه " أول من قال بالمطلق في الفكر الفلسفي ^(١٨) إذ جعل الماء ماهية مطلقة وقوة عامة لكل شئ وليست الأشياء الجزئية سوى تحول وتعديل مؤقت في هذا المطلق (الماء) الذى يظل ثابتاً رغم خروج كل الأشياء جميعاً منه، وتبرز هذه النزعة الحيوية المادية كذلك في قول طاليس العالم ملئ بالآلهة ^(١٩) إذ يعنى هذا القول بأن العالم حافل بالنفوس، فالنفس منبثة في العالم أجمع، وكل فعل ينبع منها، فيكون الماء بهذا عنصراً تتألف منه الأشياء جميعاً وحاصلاً

على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً^(٢٠) وقد كان وصف طاليس لعنصر الماء بأنه إله - خطوة نحو مذهب وحدة الوجود الطبيعية Naturalistic Pantheism الذى يحمل الإله فى الطبيعة، ويجعله مبدأ حركتها الطبيعية.^(٢١)

فى حين يظهر مقوم الحتمية الثانى - وهو الضرورة الكونية لدى طاليس فيما رواه فلوطرخس عنه بأنه " نظر إلى الضرورة على أنها من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل^(٢٢) وقد فهم كل من شيشرون وأيتيوس مقولة طاليس العالم ملى بالالهة " بأنها تعنى أن هناك عقلاً إلهياً يدير العالم بنظام صارم دقيق^(٢٣) وأن هذا العقل منبث فى الكون كله.

أما إنكسماندر فيظهر مذهب حيوية المادة - وهو المقوم الأول للحتمية الطبيعية فى وصفه للأبيرون بأنه إله، إذ أن اللامتناهى لديه قوة حية وحركة، أنه محيط بكل الأشياء ويحكم كل الموجودات، مما دفع تسيلر إلى التأكيد على أن أنكسماندر اعتبر المادة متحركة ذاتياً وذات حياة وأنها أخرجت كل الأشياء من ذاتها^(٢٤) غير أن خروج الأشياء الجزئية من الأبيرون قد عده أنكسماندر نوعاً من التعدى على الأجزاء الأخرى فيه، مما يستوجب على هذه الأشياء الناشئة التكفير عنه بالفناء فى اللامتناهى مرة أخرى حسبما يقضى قانون الزمان أو حكم الضرورة^(٢٥)، وهذه الجملة الأخيرة تجسد المقوم الثانى للحتمية وهو الضرورة الكونية لدى أنكسماندر، فما هو حكم الزمان هذا لدى أنكسماندر؟؟

ينهب معظم الشراح إلى أنه كان لديه قانوناً طبيعياً مطلقاً ينظم الحركات والأحداث التى تدور فى الكون، ويقضى بالعود الأبدى للموجودات إلى الأبيرون وتولدها منه مرة أخرى، ومن ثم يؤمن أنكسماندر - كما تقول فريمان - بوجود قسوة أخلاقية تحكم الكون وتحدث فعلها فى الطبيعة البشرية وفى الموجودات الأخرى على حد سواء^(٢٦). وذهب آخرون إلى أن حكم العدالة والزمان هذا قانون كلى لدى أنكسماندر وأنه ليس شيئاً سوى العدالة الإلهية نفسها^(٢٧). فكان الإقتران بين الحياة وبين الموت فى الوجود إقتراناً ضرورياً فى الوجود لدى أنكسماندر.

ولا شك أنه من السهل تبين الأثر الأورفي على أنكسماندر من حديثه السابق، كما من السهل كذلك تبين ملامح قانون القدر الثيولوجية القديمة، لكن الجديد الذى يبرز بوضوح هنا هو أن العدالة والتعويض لا يقعان فى رأى أنكسماندر فحسب فى العالم الطبيعى بل وفى عالم الأخلاق والسياسة كذلك^(٢٨) وفى فترات زمنية مطردة بشكل ذاتى بفعل تناغم طبيعى آلى. فكان التفسير الفلسفى الكوزمولوجى هو ما يميز أنكسماندر كفيلسوف عن هو ميروس وهزيود، إذ أسقط أنكسماندر زيوس وبقية الآلهة من مجرى سير حوادث الكون، واعاد سياق حكم القدر الصارم من جديد، إذ ظل يقول إن هذا يحدث وفقاً كما هو مقدر غير أن إرادة الآلهة المشخصة قد إختفت لديه، وحل محلها تدريجياً القول بالعلة الطبيعية، ومن ثم يبدو أننا قد تركنا المفارق فى الوراء وإنتقلنا خطوة أبعد إلى جو العقل الخالص^(٢٩)

لا وجود لأى إختلاف فى "ضرورة" أنكسماندر بين القانون وبين العلية، أو بين الحتمية وبين القدر أو بين العدالة وبين آلية نشاط العالم، ونلمس فى الشئرة الوحيدة التى وصلتنا عنه تأكيد على وجود تناسب هنلمس فى الكون، فالأبيرون لديه هو وحده العنصر اللامتناهى أما بقية العناصر فمتناهية^(٣٠) ولكن يؤخذ على نسق أنكسماندر عيب عدم الاتساق الباطنى بين أجزاءه، إذ لا يفسر لنا كيف توجد الاضداد فى اللامتناهى، ولا كيف تبهث منه، كما ترك بدون تفسير كيفية وقوع ظلم وتعدي - ولو مؤقت - فى كون كل شئ قد نُظم فيه بالضرورة^(٣١)

تكتمل لدى انكسمينس مقومات الحتمية الصارمة كما أكتملت لدى سالفه فالهواء كان يموج لديه بالحياة والحركة بوصفه المبدأ الأول الذى نشأت منه الاشياء والآلهة على حد سواء، وخرجت تلك الموجودات التى كانت والتى تكون الآن -والتي سوف تكون فيما بعد على حد رواية هيوليوس^(٣٢) من خلال عمليتى التكاثف والتخلخل. لقد كان دور الهواء فى الكون لديه شبيها بدور النفس فى الإنسان كما ذكر فلوطرخوس عنه " فكما تخرج النفس أجسامنا إلى الحياة - وهى فى حد ذاتها هواء، فهناك نفس واحدة هى هواء أيضا - تخرج العالم إلى الوجود^(٣٣) وذكر شيشرون أن أنكسمينس قد وصف الهواء بأنه إله لأنه أبهى أزلى، يسيطر على الكون ويحكمه ويقمه كذلك فى وحدة مترابطة - ويلفت "يجر" النظر إلى أن الهواء لدى أنكسمينس لم

يكن كائناً حياً فحسب بل كان متمتعاً بالظواهر السيكولوجية والعقلية، فهو المسئول
عن حكم الكل (٣٤)

ولم يتردد أنكسمنيس في الوصول إلى نهاية هذه الرعة الحيوية، فنظر إلى الهواء
الحى على أنه الأصل الأول للآلهة وللنفس الإنسانية، بل وأعتبر الكون كائناً حياً يتنفس
الهواء المحيط بالعالم من الخارج، وهو مصدر حياته ونظامه، مثله مثل النفس فينا سواء
بسواء (٣٥) فكان أنكسمنيس في ذلك رائداً الفيتاغوريين و أفلاطون ومن بعده أفلاطون
في القول بالنفس الكونية. حيث كانت حركة الهواء لدى انكسمنيس حركة
شاملة ومسيطرة على الكون كله - على حد قول ثيو فراستوس - إذ أنه علة الحركة
وموضوعها، وأصل العالم الحى الأزلى الأبدى، ومن ثم فهو إله (٣٦)

في ضوء هذا نحتم أن يقول أنكسمنيس بمقوم الحتمية الثاني - وهو الضرورة
الطبيعية فإذا كان الهواء بهذه الصفات. الإلهية - أى بوصفه المحرك الأزلى والعلة المشيدة
للعالم فإن النتيجة الطبيعية لذلك هى القول بأن قانون حركة هذا الهواء هو القانون
الضرورى المسير والمدير لكل صغيرة وكبيرة في العالم. حيث كان العالم في نظره بناءً
منظماً ومتاعماً باطنياً بشكل آلى محض (٣٧). مما أدى إلى أن يقال " إن انكسمنيس أبرز
الملطيين نضجاً " في تصوره للضرورة الآلية وللحتمية الطبيعية، فالإطارات التى تقع في
العالم لديه هى صدى لقوانين عليّة صارمة تنظم الكون، فالتكاليف والتخلخل يتمان
بشكل آلى محض، وقد أخذ النريون نظرتهم الآلية إلى الطبيعة منه " ولا تسرى هذه
الضرورة على الأحداث الكونية وحدها بل وعلى الأفعال الإنسانية وعلى تصرفات
العقل والوجدان، وذلك لأن قول أنكسمنيس بأن النفس الإنسانية هواء إلهى يعنى
إضفاء الطابع المادى عليها أى أنها خاضعة بذلك لنفس مسار القانون الذى يسرى
على الطبيعة كلها (٣٨).

هيراقليطس:

نجد لدى هيراقليطس نسقاً متكاملًا من الحتمية الطبيعية الصارمة يلغى كل حرية إنسانية في إختيار الأفعال في هذا العالم، إذ شيد هيراقليطس نظرية عن الكون تجعله خاضعاً خضوعاً تاماً لقانون واحد لافكاك فيه، وتقول بوحدة مطلقة بين كل جوانب الوجود، وتتهج فجاً شمولياً كلياً يقضى تماماً على حرية الاختيار الإنسانية.

وقد توارثت روايات كثيرة عن عداء هيراقليطس للحرية وإعلاله للحتمية؛ إذ فضلاً عن تنازله عن منصبه الديني الكبير كرهاً في حال مدينته الذي آلت إليه بعد انتصار الديمقراطية فيها وإعزاله للحياة السياسية، نجد أنه قد تعمد إستعمال لغة الرمز في كتاباته وحديثه إزدراء بمعاصريه، وأنه قد أستهزئ برجال الدين والشعراء العظام الشيعين السابقين عليه، ولعل سبب ذلك أرسقراطية هيراقليطس الفكرية، وكراهته لما تعرض له إستقرار وتماسك الحياة الاجتماعية في فترة الارسقراطية من زعزعة على يد الديمقراطية الوليدة - إذ كان في قرارة نفسه مؤيداً لسيادة قانون مطلق واحد يحدد لكل امرئ مكانه المرسوم داخل البناء الكلي للنظام الإجتماعي، ويشعر فيه كل امرئ بأن هذا هو مكانه الطبيعي المناسب له والمرسوم بواسطة القوى التي تحكم العالم^(٣٩). وراح هيراقليطس يساعد حلف الأرسقراطية كثيراً لإسترداد الحكم المألوف وجسد هذا العداء في الكثير من الشنرات التي منها " خير للأفوسين أن يشتقوا أنفسهم ويتركوا السياسة للأطفال ".

يتجسد المقوم الأول للحتمية الصارمة وهو الحيوية المادية - في إيمان هيراقليطس بالحيوية الشاملة للكون كله فالنار هي أصل الاشياء جميعاً لديه. منها تبع وإليها تعود كل الموجودات - وفقاً لقانون عادل ومقدر على الكون كله، وهي كائن أزلي أبدي، بل و الكون كله كائن حي، لا تمثل النار الابدية جسمه فحسب، بل هي روح كل الأشياء^(٤٠)، هكذا آمن هيراقليطس بأن النار قوة نفسية وجسيمة تحرك الاشياء جميعاً، وخلع عليها صفاتاً عقلية مجردة، فهي المستولة عن تدبير العالم والنفس الإنسانية، ووحيد بينها وبين اللوغوس في منعبه مطلقاً عليها وصف " النار اللوغوس Logos Fire على حد قول جثري^(٤١)."

هذا عن المقوم الأول أما المقوم الثاني للحتمية الطبيعية الصارمة - وهو القول بحكم قانون الضرورة للعالم أجمع - فيرد بوضوح في قول هيراقليطس بسلطنة الضرورة وسيادتها على الوجود سيادة تامة، إذ يسود قانون اللوغوس على كل جزئيات العالم.

فما يجري من تغير دائم بين الإضداد - محكوم بقوة عظيمة سيطرة من النظام والتقدير - هي قوة اللوغوس. وأعتقد هيراقليطس في نفسه أنه رسول مرسل من عند هذا اللوغوس لهداية الناس العاقلين عن الحق. ولم يكن ما قصده باللوغوس هنا إرادة إلهية، وإنما مبدأ أولياً وفقاً له يحدث كل شيء كما يقول فرنر ويجر^(٤٧). لذا وصف هيراقليطس الحكمة الإنسانية بأنها "التصرف والتحدث وفقاً للوغوس (F 112) وذهب إلى أنه لا ينبغي أن يفعل الناس ويتصرفوا كأنهم نيام، بل يجب أن يسيروا أمور حياتهم بوحى متفتح باللوغوس الذي وفقاً له تجري كل الأشياء (F1).

ورغم قول هيراقليطس باللوغوس - الذي يوحى بالروحانية إلينا - فإنه لم يخرج على مادية الأيونيين شيئاً، إذ كان اللوغوس لديه من ناحية قانوناً إلهياً وعقلاً كونياً وقدرًا، ومن ناحية أخرى كان مادة وجوهر الأشياء المادية، فهو المادة التي تنشأ منها كل الأشياء. فلا عجب أن يقول هيراقليطس بعد ذلك "إن كل القوانين البشرية تُستمد من هذا القانون الإلهي" (F114) وأنه "يجب أن يحارب الناس دفاعاً عن قوانينهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم"، وتكون القوانين صادقة بقلل تجسيدها لهذا اللوغوس، فإذا كانت قوانين البشر تجسداً لإرادة اللوغوس الإلهية بهذا الشكل فمن الخطأ الخلق أن يُعصى لها أمراً^(٤٨). ومن ثم إنتهى إلى أن كل الأشياء شيء واحد، فاللوغوس هو الجماع الكلي للأفراد المتصارعة.

ولم يتوقف هيراقليطس عند هذا الحد، بل قال إن الانسان ذاته [جسمه وعقله] وكل الموجودات الأخرى تتبع من هذا اللوغوس، ففي النفس الإنسانية جذوة من النار اللوغوس الحية الخالدة، والشئ يكون أكثر نارية حسب قوة العقل لديه، ولذلك كانت النفس الجافّة أحكم من الرطبة المتفهمة في الشهوات، إذ أننا نصبح عقلاء عندما نتنفس اللوغوس الإلهي، ونحيا عندما تشتعل النار الإلهية فينا وتختفي الحياة متى خبت جذوة هذه النار - لذا كان البشر لديهم آلهة فانية^(٤٩).

٤٤ سبق يتضح لنا ان اللوغوس كان لدى هيراقليطس تعبيراً عن القدر القديم او قانون الضرورة الكوني، فكل شئ يحدث وفقاً للقدر أو الضرورة (F80) ولا يمكن للشمس أن تتعدى حدودها المرسومة لها (F94) فالأطراد أساس العالم المتناغم لدى هيراقليطس. مما يؤكد على الأصول الدينية الأولى لهذه الضرورة لديه، حيث كانت قوة تتدخل لتحقيق فعلها في الكون في الوقت المناسب، إنها فكرة صوفية غريبة^(٤٥). وهناك تقارب نلمسه هنا بين هيراقليطس وبين الرواقين خاصة في قوله " الزمان طفل يلهو كما يجب فيحرك بشكل عبي لعه. (114B) ويقول كذلك إن المملكة ملك لطفل عابت. (F35) مما يعني أن الحكم لدى هيراقليطس نزوة إلهية، وإننا يبارق الشطرنج الصغيرة، نسير ونتحرك على ظهر الأرض وفقاً لهوى ومعة الإله، وكما يجري في هوى الأطفال يحدث لنا نحن مع الألهة - يقتلوننا من أجل هوىهم^(٤٦) فكان اللوغوس لديه شيئاً بالإله زيوس في السولوجيا القديمة، يتحكم ويسير الكون وفقاً لهواه وعقله العابت وهذا ما فهمه لوسيان Lucian من كلام هيراقليطس السابق، فالكون يسيره لديه قدر اخرق وغير عاقل يحرك القطع في خيل، وتذكر كالين فريمان ان ثيوفراستوس روى عن هيراقليطس قوله "إن أعظم عالم عدلاً ليس سوى كومة من التراب المتناثر كيفما اتفق"^(٤٧) إن اللوغوس هو وحدة الموجه للجميع فيه تجري الحوادث وفقاً لما يكون مقبلاً لها، ولن يتحقق كمال الإنسان إلا بالإنحداد بهذا اللوغوس، إننا من خلاله وبفضله نعرف، فالأيقاظ هم المتصلون بالعقل الإلهي هذا، أما النيام فهم الغافلون عنه^(٤٨).

نستبط من هذا أن اللوغوس شبيه بالجوهر الحقيقي للقانون الإلهي الكوني وأعظم قوة من أى قانون عرفي، إذ لا يمكن عرقه، وحتى الذين يجهلون به يسلكون لا محالة تحت إمرته وبطيوعه وإن يكن بشكل خفي^(٤٩). فلا يقع شئ إلا باسمه لهذا فواجب الإنسان ان يحافظ على ما في نفسه وداخله من توازن ولا يفرط حتى لا يطفى الجذوة الإلهية المتقدة داخله " فالحاجة إلى الحد من الإفراط أكثر إلحاحاً من إطفاء بيت يحترق"^(٥٠) ولا يوجد فارق لدى هيراقليطس بين القانون الطبيعي وبين القانون الأخلاقي، فاللوغوس يحمل في داخله معاني العدالة والحق، فهما قانون الحركة في الطبيعة، وقانون تحريم التطرف والإفراط في الحياة الإنسانية، إنه ليس القسدر المقسوم وحده بل والعدالة التي تتر العالم دائماً^(٥١).

إلى جانب اللوغوس هناك آلهة العدالة - التي تعمل كقوى مساعدة للوغوس فتعاقب وتردع الخارجيين على قانون القسوس، حيث يقول هيراقليطس " سوف تردع آلهة العدالة أولئك الذين يفسدكون الأكاذيب وينشـرونها" ^(٥٢) هذا في الدنيا، أما في الآخرة فالعاقبة وخيمة، فهناك بعث وعقاب أخـروى عظيم، يؤكد عليه هيراقليطس في الشفرات [٢٧، ٦٦، ٩٨] ^(٥٣) وهنا تتساءل: ألا يوجد تناقض شنيع هنا بين الإيمان بالخلود وبين تأكيد هيراقليطس الشديد على التغير الذى لا يتقطع ؟؟ لسنا نستطيع أن ننكر وجود هذا التناقض، غير أننا نلتمس مع الاستاذ جبرى - عنراً هيراقليطس في ذلك، وذلك لأن الإيمان بالخلود هنا لم يكن رأياً عقلياً خالصاً، وإنما عقيدة فحسب مرتكزة على ركائز دينية ^(٥٤). وهذا ما يجسده لنا هيراقليطس بقوله " حدود النفس تتجاوزك ولا يمكن لك أن تكتشفها ولو سلكت من أجل ذلك كل سبل فهي عميقة تماماً مثل اللوغوس". [F45].

ونتيجة لهذا الإيمان بالحساب الأخرى أعلن هيراقليطس أن مصير الإنسان بعد الموت رهن بأخلاقه في الدنيا (F12) لذا يجب علينا أن ننظم أمور حياتنا بما يتفق مع القانون العام المطلق هذا. وهيراقليطس يذكرنا بما يقوله هنا بقاعدة الإلزام الخلقى لدى كانط حديثاً " إتبع ما هو عام ومشترك" وبناء على ذلك أعلن هيراقليطس من شأن العقل على الحواس لإتصاله باللوغوس الإلهي، وعلى الإنسان الذى يريد النعيم ان يتبع هديه: إذ من المفروض على الإنسان أن يختار الجلال الخالد الأزل (F111) والحكيم هو من يقبل ما يأتي به القدر بنفس راضية، إذ لابد من وجود الصحة والمرض والخير والشر، فهذا هو القانون الكامن في النار الحية، فيقبل مغتبطاً ما يتذمر منه القطيع البشرى، ويرحب ويصبر على الشقاء إيماناً منه بأنه بهذا يوائم بين طبيعته وبين الطبيعة الخاصة بالعالم ^(٥٥).

يطالبنا هيراقليطس بعدم الإنقياد وراء الشهوة الحسية، وحزننا من ذلك بأن الثمن الذى ندفعه للإفراط والإنقياد وراء كل ما تطلبه الشهوة هو حياتنا، إذ نفقد بسببه النار التى بداخلنا (F105) لذا فهم جون بيرنت قاعدة الإلزام الخلقى لدى

هيراقلطس بأنها تعنى " إتبع هدى النار الكونية، فاحفظ بأنفسنا جافة، وأن نلزمها باللوغوس، وأكبر خطأ تقع فيه أن نتصرف في أفعالنا كأناس نيام، وأن نستلم للربوبة، ونقطع كل ما يربطنا بالنار الكونية " (٥٦).

فكانت حتمية هيراقلطس الطبيعة الصارمة إذن مصطبغة بصيغة لاهوتية تكرر إمكانية أن يتصرف الإنسان بحريته في أفعاله لأن هناك قانون القدر الإلهي الذي يدير وينظم كل شيء. ومن ثم حق هيراقلطس أن يعتبر نفسه نبياً مرسلأً ليصير الناس بالقانون الإلهي، وحق له أن يعلن نداء فجر الحقيقة داعياً الناس إلى الاستيقاظ، وأن يفعلوا ما يأمرهم به القانون الإلهي. ولكن لو كان كل شيء هكذا يجري بأمر اللوغوس الإلهي الخير، وهو غير لا يأمر إلا بالخير، فلماذا يوجد الشر إذن والمعاناة في هذا العالم؟؟ (٥٧)

إنما المشكلة التي تقابل حتماً كل مفكر حتمي صارم، ويعجز دائماً في حلها حلاً جزئياً إلا بلملم منهجه هو نفسه. ولم يكن حل هيراقلطس لها سوى حلاً مراوغاً يقول بأن صراع الأضداد هو القانون الأول في دراما الوجود، فلا بد من وجود مبدأين متعارضين من كل شيء في الوجود، تجمعهما وحدة واحدة بالضرورة، فالخير والشر شيء واحد في الواقع وضرورياً معاً للوجود. ولا يتفصلان، ولا يصبح شيء خيراً فحسب إلا بمقدار ما يكون من قبل شريكاً، وتلاشي الصراع من العالم يعني فناء هذا العالم أصلاً. فالخرب أب للجميع (F53) ويتوقف على وجود وصراع الخير مع الشر وجود الأشياء نفسه. ومع ذلك فنحن نرى أن المشكلة لا تزال قائمة بدون حل حقيقي، إذ أما كان بمقدور العقل الإلهي السامي والخير هذا أن يوجد الحياة على شاكلة أخرى غير تلك التي يقسم الشر فيها السيادة مع الخير - حياة خيرة بشكل خالص؟

لقد تصور هيراقلطس أن حله الجدلي السابق قد آراه من المشكلة العويصة السابقة، وراح يتغنى بسمو الفلسفة، التي جعل " وظيفتها القضاء على الإغتراب الذاتي لدى بني الإنسان، فلا بد من قتال النيام المحصورين في ذاتيهم الضيقة حتى يستيقظوا ويتنبهوا إلى ما هو عام ومشترك، إنما الحرب المحررة التي يشنها هيراقلطس لقرز السادة من العبيد، لقرز الباحثين عن الأرض المشتركة، أرض العقل والحب، وعزلهم عن الخاضعين للتشيتو والرذيلة " (٥٨) فسقه الفلسفي إذن لا يؤمن فيه بإله مشخص يهتم بخير كل إنسان وإنما يقدم صورة لقانون عام يهتم بالكليات في القام الأول وبالخصا

على الوحدة المشتركة الكلية، وإن ضحي في سبيل ذلك بغير بعض الأفراد في سبيل هذه الغاية^(٥٩). فاللوعوس قانون مستقل عنا وعن أمورنا، ولا يتحيز لأى طرف على حساب طرف آخر، ولعل هذا هو سبب وجود بعض الشر الجزئى في الوجود.

هذه الحتمية الصارمة، والقول بأن أحداث المستقبل محتمة ومحددة مسبقاً بفعل قانون القدر دفعت هيراقليطس إلى الإيمان بصدق تنبؤات العرافين. إذ يتحدث باحترام شديد عن عرافة دلفى، وآمن بأن النبوة أداة تستعملها القوى الإلهية للإخبار عن المستقبل، وقد نظر إلى نفسه على أنه معلم من هذا النوع، وأستعمل أسلوباً رمزياً في كتاباته^(٦٠). كما دفعته هذه الحتمية الصارمة أيضاً إلى التفرقة بفرقة تفاضلية بين الإله وبين البشر (F102) فكل شئ جميل وعادل وخير بالنسبة للإله، أما البشر فخبثو لهم بعض الأشياء خيرة وبعضها العكس. إن كل الأضداد متساوية لدى الإله لأنها تسير جميعاً بقدر محترم لا مفر منه في حين أن جهل البشر بالتناغم الخفى وباللوعوس الإلهى هو الذى يعميهم عن هذه الحقيقة، فيسخطون على بعض الأحداث ويعدون شراً مع أنها في الحقيقة أمور ضرورية تماماً ضرورة الأحداث الخيرة^(٦١). وهيراقليطس بهذا فيلسوف متفائل، كل شئ لديه خير في هذا العالم، ويعتقد هنرى سيدجويك أن هيراقليطس نفسه قد عاش متمتعاً بحالة الغبطة هذه Complacency التى يجسدها مذهبه، وأعتبرها الخير الأسمى^(٦٢)

أن هوى الانسان وجهله باللوعوس هما سبب شعوره بالشقاء في هذا العالم، وهما اللذان دفعا هيراقليطس إلى إزدراء معاصريه وكل شئ في الجو المحيط به، ودفعاه إلى سوء التوافق مع السياسة الأفسوسية، لأنه يعتقد أن الدولة المثالية هى القائمة على سيادة عامة مشتركة للعدالة المشتركة، ولقانون عام تنفذه إرادة الواحد الأسمى^(٦٣).

كما دفعت هذه الحتمية هيراقليطس إلى القول بمذهب العود الأبدى، وأن كل الأحداث التى يشهدها هذا الطور للكون سوف يتم تكرارها مرة أخرى في كل دورة كونية، إلى ما لا نهاية^(٦٤). وهو قول يؤكد ما سبق وأن قلناه من أن اللوعوس لدى هيراقليطس قوة جامدة آلية تشتعل وتخبو بحساب. كما أن هذا العود في رأى الاستاذ تشيفاليه مظهر لبروز الضرورة الطبيعية لدى هيراقليطس، فلا جديد تحت الشمس لديه، والمستقبل لا يعنى الحديث والمتطور وإنما يعنى تكرار الماضى والحاضر، وهيراقليطس

يتشابه مع الإيليين في القول بثبات الحقيقة^(٦٥) كما أنه راند الهيثاغوريين والروايريين
القول بالعود الابدى.

ولا وجود لئى تناقض بين إيمان هيراقليطس بخلود النفس الإنسانية وبين إيمانه

بمذهب العود وفناء كل الأشياء في النار الإلهية، وذلك لأن إنتصار النار وميادها لديه لا
يكون إلا بشكل نسبي جزئى فحسب، بالنسبة لنا نحن في عالمنا الجزئى فحسب، و من ثم
فلا تعارض بين هذا وبين الخلود لأن الكل واحد. وما يفنى ليس الكل وإنما بعض الأفراد
الذين يُعاد بعثهم مرة أخرى من جديد^(٦٦). غير أن هذا التناقض لا يشغلنا هنا كثيراً،
وما يشغلنا أكثر منه هو المعضلة التى تكبل تصور هيراقليطس الحتمى الصارم كله هنا
وهى: - كيف يتفق إيمان هيراقليطس بالخلود وبالحساب الأخرى الصارم للنفس على
ما إقترفته من أفعال في حياتها، وفي الوقت نفسه يقول هيراقليطس إن كل شئ مقدر
ومحتم بواسطة اللوغوس سلفاً؟؟ كيف تحاسب النفس الإنسانية على فعل هى
نفسها لم تختره بل فرض عليها قهراً؟؟ ولن تصلح إجابة على هذا القول بأن هيراقليطس
ينظر إلى المشكلات نظرة كونية، وأن الأحداث الفردية لا قيمة لها في نظرة كهذه
عامة للوجود تعتبر المرض والصحة شيئاً واحداً، لن تصلح هذه إجابة لمعضلة قد دهم
البناء كله. فالقول بالحتمية الصارمة يستبعد تماماً المسئولية والحساب الأخرى،
والعكس صحيح، وكان على هيراقليطس أن يختار أحد البديلين، وليس البديلين معاً.

شبه بهذا نقد آخر يوجهه جثرى إلى هيراقليطس ومضمونه: إنه لو كان
اللوغوس هو المسئول عن النظام الذى في الكون، وهو الذى يوجهنا عقلياً، فليس من
حق هيراقليطس إذن أن ينتقد الأغلبية المعاصرة له كما فعل، أو حتى من حقه ان
يوصيهم بضرورة أن يتبعوا اللوغوس، إذ لو كان الخير والشر شيئاً واحداً كما يزعمهم
فلن يكون هناك نوع من السلوك أفضل من النوع الآخر^(٦٧). ومن ثم يسقط مذهب
هيراقليطس نفسه الحتمى من عليائه، وسوف يكون من العبث الحث على القيم والمبادئ
والترام الاعتدال، طالما إن البشر سوف يتصرفون بالشكل الذى يسلكون به حتماً سواء
أوصوا بالفضيلة أو لم يوصوا. وسوف يغدو الأمر الاخلاقى الذى دعا إليه هيراقليطس
سخيفاً.

ورغم ذلك تردد صدق هيراقليطس الحتمي الصارم المصطبغ بصبغة لاهوتيه، قوياً لدى الروافقين وهولباخ وكارل ماركس حديثاً، حيث نادى الروافقيون بأن العناية الإلهية الشاملة تسيطر الأمور جميعاً، وطالبوا بضرورة طاعة القانون الإلهي للقلندر الذى منه تنبع كل قوانين البشر^(٦٨). فى حين قال هولباخ و ماركس بحتمية مادية طاغية تقوم على تألية المادة نفسها، ولا تسمح بقيام أى مستوى من الحرية الإنسانية. وأخيراً نجمل حتمية هيراقليطس فى مقولات ثلاث: - إن كل حدث وفعل بشرى يقع بما يتفق مع قانون كوني مطلق (قانون اللوغوس) وإنه يجب على البشر طاعته، وإن من يخرقه سوف يلقي من الأهوال والعذاب ما يضيئه.

الفيتاغوريون:

يلاحظ المتأمل للمدرسة الفيتاغورية من خلال سلوكها كحركة صوفية سرية أنها كانت فى هذه السلوكيات معتزة بالحرية اعتزازاً. فقد عارض زعيمها فيثاغورس حكم الطغاة بشدة، ونفى من مدينته الآم من جراء ذلك^(٦٩).

لكن سرعان ما يتوارى هذا الإيمان بالحرية عند دراسة فكر الفيتاغوريين الفلسفى، إذ من السهل أن نضع أيدينا فى هذا الفكر على مقومى الحتمية الطبيعية الصارمة السابق الحديث عنها. حيث نجد المقوم الأول وهو الحيوية الآلية المادية - فى قول الفيتاغوريين بأن الأعداد هى المبادئ الأولى للأشياء جميعاً، بل هى المبادئ الأولى للطبيعة ككل واحد. والعدد "واحد" هو الأصل الأول لكل الأشياء، وليست السماء سوى تناغم وعدد^(٧٠). ونعرف كذلك أن الواحد كان لديهم إلهاً مقدساً، وأساس الإلهام الإنسانى ومصدر الخير والحياة والجمال. وروى أرسطو أن الفيتاغوريين لم يجعلوا للأعداد وجوداً مستقلاً عن الأجسام المادية المحسوسة، بل أن هذه الأخيرة مؤلفة فى الواقع من الأعداد^(٧١) وأن هذه الأخيرة قوة مغناطيسية غير مرئية منها تصدر الأضداد والكيفيات الحسية والقيم الأخلاقية^(٧٢). فكانت الأعداد لديهم تجسداً للموجودات والقيم فمثلاً كان العدد أربعة يرمز لديهم إلى العدالة، فى حين اعتبروا العدد عشرة أكمل الأعداد جميعاً ومن ثم كان له لديهم تقليداً خاصاً^(٧٣).

هكذا كانت الأعداد لدى الفيثاغوريين كائنات حية، ومصدر الحياة والحركة في الوجود، وكذلك متصلة ومباطنة للأشياء جميعاً، بل يمكن القول إن التزعة الآلية الحيوية قد اتسعت لدى الفيثاغوريين إلى حد القول بأن العالم كله كائن حي كبير، وأن هناك نفساً كلية له تحركه^(٧٤)، وبهذا انتهى الفيثاغوريون إلى القول بمذهب وحدة الوجود.

يترتب على إيمان الفيثاغوريين السابق بالآلية قولهم بالمقوم الثاني للحتمية الطبيعية الصارمة، وأعنى به القول بالضرورة الكونية. وذلك لإعلانهم إن العالم يسوده التناغم والانسجام الضروري بين جوانبه المختلفة، وأن هذا التناغم الكوني هو الذى يحدد لكل جزئية فيه مكانها ودورها في دراما الوجود، وذلك لأن العدد هو أساس الانسجام والتوازن الذى في الكون، وهناك قدر يسير العالم ويدبر أمره^(٧٥)، وترعى الألهة هذا القدر وتحميه، وهو قدر ضرورى لاستمرار الحياة، وإلا لكان العالم كومة فوضوية لا يعتد بها، ويعبر فيلولوس الطبي -تلميذ فيثاغورس- عن هذا القدر بقوله " تحدث جميع الأشياء بالضرورة والتوافق " .^(٧٦)

لقد آمن الفيثاغوريون بأن القانون الإلهي - القدر - يحكم كل جزء من أجزاء العالم، وأن الآلهة تيمس θεμις تحكم مملكة زيوس، وألهة العدالة Δίκη تحكم مملكة الأرض - تماماً كما يحكم القانون المدن الإنسانية، وآمنوا في ذات الوقت بأن العقاب سوف يحل لا محالة^(٧٧) بمن لا يؤدي واجبه ودوره المنوط به بواسطة العدالة الكونية، فهو في هذه الحالة مخالف للنظام العالني بأكمله. لقد فهم فيثاغورس نظام العالم على أنه تناغم عددي شبه بالانسجام الموسيقى من تأليف ووضع الإله، وقدم لتلاميذه أسلوباً للحياة أوصى فيه بطاعة النظام الإلهي والتجاوب معه. فنأدى بالتقشف وبتطهير النفس من الشهوات الدنيئة وتخفيف الجزء الإلهي فيها من الرذيلة ليقف على ما في الكون من جمال وتناغم^(٧٨) ولعل إيمان فيثاغورس بهذا القانون الإلهي الحاكم للكون اجمع هو السبب في تصنيفه للناس إلى ثلاث طبقات: - جعل اسمها طبقة الفلاسفة لأنها تستمتع بتأمل هذا النظام الإلهي العظيم^(٧٩). وإيمانه بهذا أيضاً دفعه إلى تحريم الانتحار، إذ سجنّت النفس في الجسم بأمر الله في نظره، ولا يجوز لأحد من ثم أن يلتمس الفرار منه

بالانتصار، لأننا ملك الله وهو راعينا، وما لم نشأ إرادته لنا ذلك فلا حق لنا في قيتته لأنفسنا بأنفسنا^(٨٠).

أما الإيمان بتناسخ الأرواح فشئ نسبته المديد من المصادر إلى الفيثاغوريين على رأسها رواية ديوجين اللايرتي عن سخرية الشاعر كسينوفان من سلوك فيثاغورس في هذه المسألة^(٨١) وأغلب الظن ان الفيثاغوريين يؤمنون بأن التناسخ يتم باملاء وتنظيم القانون الإلهي للكون. فلا يتم تحوير النفس بين الأجسام لكي تختار الجسم الذى سوف تحمل فيه، بل تُجبر النفس على ان تحمل في جسد معين حسب نوعية الحياة التى كانت تحياها في حياتها السابقة من طاعة أو عصيان للقانون الإلهي. وفي يقيننا كان إيمان الفيثاغوريين بهذا التناسخ دليلاً على سيادة قانون الضرورة لديهم وإنعدام الحرية الإنسانية. حقا كانت النفس لديهم مركز الشخصية والشعور، إلا أننا نتفق مع بارنيس وتيللر في الرأي الذى قالاه بأن النفس كانت لدى الفيثاغوريين المسئولة عن جعل الانسان على ما يكون عليه، ومسئولة عن ذاته الفردية^(٨٢)، ولكننا نرى أنما لا تفعل ذلك من إرادة حرة مختارة خاصة - آمن بوجودها الفيثاغوريون - وإنما تفعل ذلك تنفيذا لأحكام القانون الإلهي طالما أن النفس عند التناسخ لا تصير على الصورة التى تختارها لأنها اختياراً حراً، وإنما تكون على الصورة التى كانتها من قبل في إنسان آخر من قبل. زد على كل ذلك أن إيمان الفيثاغوريين بالعود الابدى لكل الأحداث التى حدثت من قبل بحرفها يقضى تماماً على أى أمل لإمكانية القول بالحرية الإنسانية لديهم.

لن يخلف من حدة هذه الحتمية الصارمة القول بأن فيثاغورس قد آمن بإمكانية تحرر الإنسان من عجلة الميلاد والتناسخ هذه بواسطة التظهير وحياة التقشف والتأمل. لان هذا الأمل لم يكن ممكناً أن يفوز به سوى قلة قليلة جداً من الناس، وحتى لو أمكن وفاز الإنسان بهذا وحصل على الخلاص فسوف يلقاه بالمرصاد الحساب الاخروي الذى آمن بوجوده الفيثاغوريون، إذ عندما تموت النفس تحاسب على ما فعلته في حياتها السابقة، وينتهى بها الحساب إما إلى النعم وإما إلى العذاب في هاديس فترة من الزمان ثم يُعاد بحثها من جديد، فالدائرة الحتمية التناسخية لا تزال إذن مستمرة^(٨٣). فلا أمل إذن في وجود أى قدر من الحرية الإنسانية لدى فيثاغوريين.

ولا شك أننا نلمس تناقضاً شنيعاً بين حتمية أفعال النفس الانسانية التي آمنس
بها الفيثاغوريون وأن النفس ينبغي ان تعيش نوعية حياة التي عاشتها من قبل، وبين قولهم
بالحساب الأخرى على الأفعال، كيف تحاسب النفس على أفعال مفروضة أصلاً
عليها؟؟

دفعت هذه الحتمية الصارمة الفيثاغوريين إلى الإيمان بصدق العرافة والتنجيم،
تماماً مثلما حدث مع هيراقليطس من قبل، إذ يروى أن فيثاغورس نفسه قد إدعى المهارة
في ممارسة القوى السحرية والتعويذة القائمة على ممارسة وإكساب المعرفة العلوية بنظام
السماء وكذلك فعل بعض أتباعه^(٨٤). فطالما ان كل شئ محدد من قبل بفعل النظام
الكوني، فإن بالإمكان التنبؤ بالأحداث القادمة، وينتمى إيمان الفيثاغوريين بوجود أرواح
حارسة تسكن الأرض وتوجه البشر في شئون حياتهم، وتلقى إليهم بالنبؤات عما سوف
يحل بساحتهم^(٨٥) أيضاً إلى إيمانهم بحتمية القانون الكوني. وبما له دلالة هنا ان نشير إلى
أن الكيكون و فيلولوس - وهما من تلاميذ فيثاغورس - قد نظرا إلى صحة الجسم
الانسانى على أنها تجسيد للتاسب الكوني العام الذى يثه فى العالم القانون الكوني
الحتمى^(٨٦).

لذا انتقلنا إلى الدين والاخلاق وجدنا حتمية الفيثاغوريين الطبيعية بارزة بشدة
في أفكارهم في هذه المجالات. حيث أقاموا فكرهم الدينى والاخلاقي - على المطلق كما
يقول هيجل السائد في التاعلم الكوني العام، أما الفردى فلا أهمية كبيرة له لديهم^(٨٧).
فالسلك القوم - ليس مجرد رد فعل للمثيرات الخارجية، بل كان إستجابة ذهنية لقانون
عام كلى يربط بين الموجودات وبإمكاننا ان نرى أنفسنا ليس على أنها متأثرة فحسب
مع إرادة الحياة العامة، وليس فحسب مع السلوك الواقعى للبيئة الطبيعية، وإنما مع مبدأ
روحاني يسير وفقاً للأساس الرياضى أو الإله، فعيش وكأننا أصداغاء للمهندس الأكبر
المدير^(٨٨). لقد آمن الفيثاغوريون بإله قادر حكيم يشمل برعايته الكون كله، وتخضع
الحياة الإنسانية برمتها لرجيه، ولا يمكن لأى امرئ ان يحيد عن هذه الإرادة الإلهية،
بل عليه ان يطيع أوامرهما. ويسعى قدر الإمكان إلى التشبه بالإله، فهذا هو مثل
الفيثاغوريين الأخلاقى الأعلى^(٨٩). حقاً إنه لشئ جميل ان تطابق أساليب سلوكنا مع
أنساق السلوك الكونى فنتعلم اللحن الكونى كما يقول فيثاغورس، لكننا نرى أن حياة

كهذه - بكل هذا الصفاء الروحي - حياة غير منامية ولا هي متاحة أصلاً للبشر فالبشر عقل وشهوة - يعيشون على الأرض يهييئون ويخطئون يحضض حريتهم واختيارهم أما حياة العقل الخالصة التي يعدنا فيثاغورس بما فلا تليق سوى بالألهة وحدهم.

إذن يبلغ التناقض أقصى مداه في تصور الفيثاغوريين للحرية الانسانية، فبينما يأخذون بالحرية في سلوكهم، يؤمنون بجمتية صارمة في مناهبهم الفلسفي. ويظل التناقض متحكماً لديهم حتى عندما نعرف أنهم قد قالوا بوجود مصادفة في الكون ونظامه^(٩٠)، إذ تبدو لنا هذه المصادفة أقرب ما تكون إلى الضرورة منها إلى العفوية، ولا تجدى شيئاً في سبيل إنقاذ الحرية من الغرق في محيط الحتمية الفيثاغورية العميق. حيث كانت المصادفة لديهم نوعين:- نوع إلهي - يقود من خلاله جزء من النفس الالهية مخلوقات معينة فانية نحو الافضل أو الأسوأ، ونوع آخر طبيعي بواسطته يولد البعض مهرة والبعض على قدر من الجمال والبعض على العكس. فمن الين أن كلا النوعين لا يقيما أى قدر من الحرية الانسانية.

كسينوفان:

لن نتوقف طويلاً عند هذا الشاعر الديني المرفف. فما وصلنا عن مذهبه بالغ الضالة ولا يصلح لتكوين فكرة عامة عن تصوره لمسألة الحرية الانسانية.

كان كسينوفان أول من هاجم التجسيم وتعدد الألهة في بلاد اليونان، ونادى بالوحيد فقال بإله واحد أسمي من كل الألهة والبشر جميعاً، يرى كل شئ ويفكر في كل شئ ويسمع كل شئ دون عناء، ويسير بقوة فكره الأشياء جميعاً، ثابت قائم في كل مكان ومحيط وعالم بالكل^(٩١). وتضيف الروايات المتواترة كذلك أنه أضاف إلى ذلك الإيمان بوحدة الوجود حيث وحد بين الكون وبين الإله^(٩٢). فلم يكن الإله لديه رباً أعلى مقارفاً يحكم العالم من الخارج كما يحكم القائد قواته، بل هو قوة كامنة في الطبيعة نفسها، وبهذا إنتهى كسينوفان إلى تجسيم أشنع من ذلك الذي كان يهاجمه. فقد أضحي العالم لديه هو الإله والإله هو العالم. وكسينوفان أضحي بذلك رائد الإيلية.

وانتهى كل ذلك باكسينوفان إلى إعتاق حتمية طبيعية صارمة. فالإله كان لديه قوة تحيط بالجميع ترعاه وتعتق بكل صغيرة وكبيرة فيه، ويرسم لكل كائن في الوجود دوره المحدد اللطيق الذى لا ينغى ان يحمده. ومن ثم أنكر كسينوفان على الإنسان تمتعه بحرية في إختيار أفعاله التى يفعلها في حياته - بالنسبة لأن هناك قانوناً وتنظيماً الهياً هو الذى يحدد لكل إنسان ما يجب عليه ان يختاره ويفعله..

ولم يسلم تصور كسينوفان للإلهية السابق من المآخذ، والتى منها: - لو كان الإله والعالم شيئاً واحداً كما يقول فلا يمكن أن يحكم هذا الإله العالم وسيطر عليه كما يذهب كسينوفان إذ يجب لكى يحكم الإله شيئاً يجب أن يكون هذا الشئ شيئاً غير ذات هذا الإله، فإذا كان غيرها لما غدى الإله هو الكل بعد ذلك ^(٩٣). ويأخذ عليه ثيودروس جوميرتس الوقوع في التجسيم الذى كان يهاجمه هو أصلاً، إذ انتهى في مذهبه إلى جعل الإله دمية ساقطة على عرش من ذهب خوفاً من أن يصيبه الأذى من الثقل هنا وهناك ^(٩٤). غير أنه بصرف النظر عن هذه المآخذ يمكن القول بأن كسينوفان كان مجدداً في أنه قال لأول مرة بإله مطلق القدرة لا تعد قبرته أى حدود كانت تعد حرية الآلهة الأولية من قبل، كان الإله لديه قوة وإرادة ومعرفة وقدرة مطلقة، وتستمد كل المرجودات بما فيها الشمس والقمر قوتها منه ^(٩٥)، وهو لديه كذلك قوة أخلاقية ترفض الأعمال المشينة وتوصى بالأعمال الحسنة. ^(٩٦)

الإيليون:

من البعث أن نحاول البحث عن المقوم الأول من مقومات الحتمية الصارمة لدى الطبيعيين الأول - ألا وهو الرعة الحيوية المادية - في الركام الذى نبحر إلينا من تعاليم الإيليين. إذ أن الوجود كما تصوره - بارمنيس وزيتون وميلسوس - وجود جامد ساكن واحد، مجرد من ظاهرتي الحركة والكثرة، أزلى أبدي، لم يخلق إله أو بشر بل قائم أبداً - خالى من كل ظواهر الحياة، ليس له ميلاد ولا فناء ولا تغير ولا حركة ولا نمو فيه ^(٩٧). وأخذ بارمنيس يرتقى بالوجود إلى أن جعله إلهاً تاماً كما نزل كسينوفان بالإله إلى أن جعله وجوداً. فخلع بارمنيس على الوجود كل صفات

الألوهية، ومن الصعب أن نقرر هنا إن كان بارمنيدس قد ألحق بالوجود بعد ذلك محتوى دينياً أم لا (٩٨).

أما المقوم الثاني للحتمية الطبيعية الصارمة - وأعنى به الضرورة الطبيعية - فيبرز بشدة لدى الإيليين بنفس درجة إختفاء المقوم الأول عندهم. ففي مطلع قصيدة بارمنيدس نجد أن الذى قاده إلى طريق الحق هى آلهة العدالة التى تمسك بفتاح الأبواب العلوية (٩٩)، وهى ليست آلهة مشخصة كما يبدو، وإنما مجرد حارسات للضرورة الشاملة التى تمسك الوجود كله وتحفظه، مما يؤكد على أن طلب الحكمة الذى قام به بارمنيدس فى حياته كان من تدبير الضرورة (١٠٠)، وأن العناية الإلهية هى التى تقديه إليه، وتحمله رسالة نشر هذه الحقيقة بين الناس.

إذاً إنقلنا إلى تفاصيل القصيدة وجدنا أن الضرورة تبرز بوضوح فى كل جزء منها فهى التى تجعل الوجود هكنا واحداً أبدياً ثابتاً، كما أنها التى حكمت بأن لا يكون الوجود بحاجة إلى شئ غيره، بل مكفى ذاتياً بنفسه (١٠١) وهى - أى الضرورة الكونية - هى التى قضت لكل موجود بمقدار من النور والظلمة متساوياً، وأمسكت بمسارات النجوم، وأنشأت الأرض والقمر، وحددت مناطق الليل والنهار، وعينت أصل كل نسل وتناسل (١٠٢). ونظمت كل شئ.

فكان بارمنيدس من المؤمنين بالحتمية الطبيعية الصارمة وإن كان قد أقامها على أسس دينية، فالإنسان ليس حراً لديه فى إختيار أفعاله لأن هناك الضرورة الكونية الإلهية التى تحدد وترسم كل شئ ولا يتصرف الإنسان إلا وفقاً لتوجيهها. إنما القدر الإلهى الذى نظم ودبر العالم تدبيراً صارماً دقيقاً. أما - كما وصفها هيدجر - لدى بارمنيدس "القدر الذى قام بالتوزيع الدقيق والمقدر للوجود على الأشياء، ومنه وفيه تأتى كينونة ما هو قائم" (١٠٣). إنه الذى يسر الأشياء جميعاً. فلم يبالغ أرسطو فى شئ إذن عندما وصف طريق الحق لدى بارمنيدس بأنه "يصور إيمان هذا الإيلى العظيم بالضرورة النطقية، فى حين إن طريق الظن قد أجبر بارمنيدس على تقديمه نتيجة لإجباره على أن يكيف نفسه مع العالم المرتنى حوله" (١٠٤).

لا وجود إذن في عالم بارمنيدس الخالي من الحركة والتعدد - لأى حرية فعل إنسانية، إذ لكى يكون الفعل حراً يحتاج إلى وجود بدائل يختار الإنسان من بينها، وحركة لكى يتجه إليها، وكلا الأمران لا وجود لهما عند بارمنيدس. فلا يمكن للبشر في عالم بارمنيدس أن يعدلوا حدود هذا العالم الثابت الواحد في أنفسهم. لأن هذه الحدود بسيطة هي حدود طبيعتهم هم الخاصة أيضاً. إنه عالم يشكل سلسلة متماسكة الحلقات تحرسها الضرورة. وليس هذا الثبات والعدالة أشياء من فرض قوى خارجية على الوجود، وإنما من فعل التوازن الداخلى للقوى الباطنية لهذا الوجود، وهى لا تسمح لأى موجود جزئى أن يتجاوز الحدود المخصصة له أو أن يعتدى على حقوق غيره بأى حال^(١٠٥). فلا عجب بعد كل ذلك أن لا نجد لدى بارمنيدس أى فكرة عن الوجود الانساقى المسئول عن فعله، بل كان الإنسان لديه ليس سوى جزء مقطوع من الفكر الشامل للوجود كله، والنفس الإنسانية جزء من النفس الشاملة الكلية، فليس في وسع الإنسان ان يفكر ولا أن يفعل كقوة مستقلة حرة على الإطلاق^(١٠٦)

أن ما يميز فكرة العدالة والضرورة عند بارمنيدس عنها عند هزود و هوميروس هو أن القدر لدى الآخرين - كان قوة خارجية مستقلة، أما لدى بارمنيدس فكانت الضرورة إلزاماً باطناً كما أنه بينما يظل مفهوم هزود مفهوماً غامضاً غير عقلاني، غريب على العقل البشرى، نجد أن مفهوم الضرورة لدى بارمنيدس مفهوماً عقلانياً تماماً، وذلك لأنه نظام الطبيعة مستبط لديه من النسب العقلية الطبيعية نفسها، حيث تخرج الضرورة لديه بالعدالة، والعدالة بالضرورة المنطقية والطبيعية. وبهذا يضىف بارمنيدس على آلهة القدر القديمة طابعاً طبيعياً، فلم يعد القدر لديه مفروضاً علينا من قوى عابثة بعيدة، ولا من قبل آلهة خلية ومتهكة أخلاقياً تحسد البشر وتنتقم منهم، وإنما من وضع عدالة ذات قوانين دقيقة للطبيعة ذاتها. عدالة لا يمكن أن تغادر الأرض - عكس ما كان يتصور هزود - على الإطلاق إلا عندما يحدث وتغادر الأرض مكانها من البناء الكونى نفسه^(١٠٧). ومع ذلك تظل حمية ديمقريطس هذه - وإن كان يقيّمها على أسس عقلية بعض الشيء - مثيرة للظيق لأنها مثل مفهوم القدر لدى هزود. فكلاهما كابوس مخيف يكتم على أنفاس العقل البشرى ويعنمه من الإنطلاق والتحرر.

انبادقليس:

على الرغم مما يرويه ديوجين اللايرتسى من أن انبادقليس كان نصيراً للديمقراطية والحرية في مدينته، وإنه حارب الاوليغاركية، ورفض العرش عندما عُرض عليه، ووزع ثروته على الفقراء من الفتيات ليجدوا مهوراً لهم عندما يستزوجن^(١٠٨)، فإنه لا شئ يرد في قصيدتي أنبادقليس يدل - إن صراحة أو ضمناً - على وجود مثل هذه الميول لديه. الأمر الذى دفع كاثلين فريمان إلى التشكيك في صحة رواية ديوجين نفسها، واعتبرت هذه الحكايات البطولية ما هي إلا دعاية منه أو من تلاميذه لستروبيج معجزاته ولتدعيم مزاعمه بأنه إله معظم من قبل مواطنيه^(١٠٩). وحتى على فرض صحة رواية ديوجين، فإننا نلمس بوضوح انفصلاً تاماً بين الاتجاه الذى إنتهجه انبادقليس في سلوكه وبين الاتجاه الذى تقلده في فكره، حيث ناصر الحتمية الصارمة مناصرة قوية.

يجمع انبادقليس في فلسفته بين المثالية وبين المادية، ولا غرابة في ذلك، فقد كان أنبادقليس صورة صادقة لعصره الذى يتنازع التأثير الأورفى من جانب، والعلم الأيونى من جانب آخر ويجعلنا هذا الطابع المزدوج نضع أيدينا بسهولة على مقومى الحتمية الطبيعية لديه. حيث نلمس المقوم الأول.. وهو الرعة الحيوية المادية الآلية - في تأكيد أنبادقليس على ألوهية العناصر الأربعة التى يتألف منها الوجود، فالنار هى "زيوس" والأرض هى "هيرا" Hera أم الحياة، والهواء هو ايدونيوس Aidoneus والماء هو إله نيسيس^(١١٠) Nestis كما نلمسها كذلك في إضفاء الطابع المادى على قوتى "الحب" Philia والكراهية Neikos اللتان قال بهما كعلتين للحركة والخير في العالم كما روى أرسطو ذلك^(١١١). وفي إنكاره لوجود الخلق من العدم، فلا وجود ولا فناء، بل هناك اتحاد وإنفصال للعناصر الأربعة بشكل آلى دورى على مدى دورات كونية لا متناهية، ونلمسه كذلك في قوله إن قوتى الحب والكراهية تعملان فعليهما في الكون بشكل آلى ابدى، فلا تقضى قوة منها على الأخرى تماماً، بل تتبادل الواحدة منها مع الأخرى المواقع والسيطرة.^(١١٢)

إذ أنه من خلال مبدأ الشبيه يجذب الشبيه يوجد - في رأى انبادقليس - تعاطف كونى عام بين كل أجزاء العالم. لقد كان العالم لدى انبادقليس ما كانه من قبل لدى بارمنيدس - قطعة من الآلية الجامدة - التى تتألف من أبنية عضوية تنجذب

وبعد فترة تتبعثر بشكل آلي تماماً وكانت هذه الآلية المفتقدة لأى غاية كونية - أساس هجوم أفلاطون^(١١٣) ومن بعده أرسطو^(١١٤) على مادية انبادقليس الآلية هذه. لقد وقر فى ذهن انبادقليس إيمان قوى بأن عمل قوى الحب والكراهية مستمر إلى ما لانهاية من السدورات فى كل جزء من الوجود على حده، وفى الوجود ككل مجتمعاً، بل سار انبادقليس بالآلية حتى أصر مدعاها، فقال إن الالهة نفسها كانتات مادية فانية تتصرف بشكل آلى مثلها مثل البشر، وإن كانت تعمر عمراً أطول من عمر البشر بعض الشئ. (F21)^(١١٥) وهذا يخلع انبادقليس على القوى المادية [العناصر الأربعة وقوى الحب والكراهية] الدور الذى كانت تقوم به الالهة فى الفكر السابق عليه، ولم يدع فى نسقه مكاناً لروح عاقلة تدبر العالم وتسوجب الخضوع والطاعة من البشر، كما رد انبادقليس كل فكرنا ومشاعرنا ومعرفتنا إلى تفاعل الأجسام المادية إذ تعتمد المعرفة على الوضع الطبيعى المادى^(١١٦).

غير أنه يبدو أن قوى الحب والكراهية قد وجدتهما انبادقليس غير كافيتين لتفسير حدوث كل الظاهرات التى تعتمل فى العالم، فأدخل فجأة - على حشد تعبىرى جبرى^(١١٧) قوتين أخرتين هما: المصادفة Tyche والضرورة Ananke وهو أمر وإن كان يمثل مصدر ضعف فى نسقه حيث يدل على أنه عجز عن فهم الحب والكراهية كقوتين شاملتين، فإنه يقودنا إلى المقوم الثانى للحتمية الطبيعية - وهو الضرورة الطبيعية - لدى انبادقليس. فما هى طبيعة هاتين القوتين ؟؟ أما عن الضرورة فظهر كقوة فاعلة فى العديد من أبيات قصيدتى انبادقليس. حيث نجد أن انفصال والصال العناصر يتمان بفعل الضرورة (F38) أو الميثاق الأشمل الذى يحدد الوقت الذى عنده تدخل الحركة، كما أن هبوط النفس إلى الأرض بعد إرتكابها لجرمة القتل وتلوين الأيىدى بالدماء يحدث بفعل الضرورة، وكذلك يجرى التاسخ من جسد إلى آخر للنفس بفعل الضرورة الحتمية أيضاً. (F115) وقد ذكر المؤرخ القدم آيتوس Aetius ان اجبة والكراهية تشكلان الضرورة لدى انبادقليس^(١١٨)، وقال بنفس الشئ فلوطرخس كذلك. وقد تحدث انبادقليس عن الضرورة كقوة مشخصة فقال " تكسره اجبة الضرورة البغيضة " (F116) مما دفع ميمليقوس وهيبوليتوس إلى النظر إلى الضرورة لديه كملة ثالثة^(١١٩).

كما ترد المصادفة بوضوح مثال، إذ أن لها دوراً كبيراً في نشأة الموجودات. فنجد انبادقليس يتحدث في الشفوات ٥٨ إلى ٦١ عن تكوين الكائنات الحية وخروجها بفعل المصادفة فقد نجحت الكائنات بالمصادفة في الحصول على البناء العضوي الملائم لها، ومن ثم إستمرت في البقاء في حين ثلاث مع مرور الزمن الأبدية غير الملائمة. ويقول في الشفوتين ١٩٥، ٣٤٢ "إن المصادفة قد وهبت ملكة النقل لكل الأشياء" (١٢٠) وكان هذا هو سبب تحريم ذبح الحيوانات الذي آمن به انبادقليس. كما يرد انبادقليس تكون الأعضاء المعقدة كالعين مثلاً إلى المصادفة وتكون العمود الفقري في نظره بواسطة الدوران المصادف للرقبة في الإنسان (F97) ويشير أرسطو إلى إيمان انبادقليس بالمصادفة في نسقه عندما ذهب إلى ان الهواء أحياناً ما لا يتجه إلى أعلى - على عكس إتجاهه الطبيعي وذلك بفعل المصادفة (١٢١).

ولم يشعر انبادقليس في قوله بالضرورة والمصادفة - في وقت واحد - كعنتين فاعلتي في الوجود بأدق تناقض في ذلك. إذ أنه مثله مثل غيره من الطبيعيين الأوائل ينظر إليها نظرة مختلفة عن نظرتنا نحن إليها الآن. إذ كانتا لديه في واقع الأمر شيئاً واحداً - تعبران معاً عن حدوث شئ على غير هوى أو توقع الموجود البشري، تعبران معاً عن عمل القوى الآلية المادية في أحوال الوجود (١٢٢). ولقد هاجم أرسطو انبادقليس لهذا السبب، إذ لم يجد لديه سوى آلية عمياء تسري في الوجود من خلال قسوتين آليتين، حيث تقضى قوة الحب بالوحدة، وقوة الكراهية بالإنفصال - بشكل آلي محض، والضرورة - أو المصادفة - العمياء هي التي تدفعهما إلى ذلك (١٢٣) فلم تكن قوتنا الضرورة والمصادفة لدى انبادقليس سوى المسميات البشرية التي نطلقها على القانون الطبيعي الختامي الذي يسرى على الجميع في كل الأوقات. وقد أشار انبادقليس إلى هذا القانون (F135) بقوله "لا يوجد ما هو قانون للبعض وغير قانون للبعض الآخر، وإنما يسرى القانون على كل المواضع في كل مكان من خلال الهواء الحاكم المنتشر والضوء اللامع في السماء" (١٢٤). هذا القانون الشامل المطلق يسود الوجود كله ويربط الجميع الألهة والبشر وكل الموجودات غير العاقلة في وحدة واحدة (١٢٥). ويقترب انبادقليس في هذا من هيراقليطس في إيمانه بالأمر الطبيعي الأعلى الذي يجب أن يطاع. ويجب أن ننظم كل أمور حياتنا بما يتفق معه، وهو الذي يقف وراء التاسب

والتناغم في الكون. ولا شك أن التشبيه الذي يقول به انبادقليس (F23) بأن عمل الطبيعة مثل عمل الفنان الممزج للألوان، تشبيه يعكس إيمانه القوي بوجود عقل وقانون واحد في العالم.

كان هذا القانون الكامن من وراء العناصر والظواهر لدى انبادقليس، هو قانون الضرورة الحمى أو "الميثاق الأشمل" Broad oath إنه كما تضيفه كاتلين فريمان القانون الذي يقف وراء كل العزل، أو قل هو نوع من التخطيط المرسوم بشكل مسبق أو القدر^(١٢٦). ومن ثم آمن انبادقليس بما آمن به انكسماندر وفيثاغورس بوجود تناسب هندسي في الكون^(١٢٧). غير أنه مما يأخذه أرسطو على انبادقليس في هذا الصدد أنه لم يفسر لنا طبيعة عمل هذا القانون، وإنما يقول إن التغير وحلول قوة عمل أخرى يتم كضرورة بفعل الميثاق الأشمل "دون تقديم علة للتغير نفسه" ولا السبب الذي يجعله ضرورياً، وإنما يكفي بالقول بأن التغير ضروري وحسب^(١٢٨). ولا مبرر لانبادقليس في هذا الإغفال سوى أنه - كما يقول جثري - قد آمن بهذا القانون على أسس دينية وليس على أسس طبيعية منطقية. إن تبادل لسلطة بين الحب وبين الكراهية قُدر بواسطة أمر ديني حاكم ومسير للكون الكبير وللعالم الصغير على حد سواء^(١٢٩).

ويبدو أن انبادقليس قد نقل إيمانه بهذا القانون الطبيعي المطلق إلى فلسفته الأخلاقية إذ يوصي في قواعده الأخلاقية بضرورة إطاعة هذا القانون الخالد، فلا نقترف ما ينهي عن فعله فلا نلطح أيدينا بدماء الضحية ولا نأكل لحوم الحيوانات، وإنتهى في فكرة الأخلاق إلى أن هناك إلهاً داخل الإنسان نفسه يأمره في سلوكه وفعله، أنه أثر من سيطرة وتسلط نفس القوى الإلهية الأبدية التي تطيعها الطبيعة نفسها في حياة النفس الإنسانية ذاتها^(١٣٠). وذلك لأن الإنسان مؤلف من نفس العناصر الأربعة التي يتكون منها العالم، ومن ثم فهو خاضع بجسمه ونفسه وعقله لنفس القانون الذي يخضع له الوجود كله وقد ردد كانط في عصرنا الحديث هذه العقيدة. في إعلانه لإعجابه بالسماء المرصعة بالنجوم من فوق [القانون السماوي الأعلى] وبالقانون الأخلاقي الكامن في قلبه. وقد آمن انبادقليس بأنه الإنسان يتمتع بالصحة عند تناغم وتساوي هذه العناصر في نفسه في حين سوف تخفى هذه الصحة لو حدث وأختفى أحد العناصر، لأن وجودها جميعاً شرط ضروري لبقائها، ولهذا كانت العدالة مقترنة بالمساواة لديه^(١٣١).

لكن إذ ما خرق إنسان نصوص هذا القانون الطبيعي الصارم - لقي في الآخرة عند الحساب سوء العذاب حيث يطرد بقوة من النعيم الأعلى ويحكم عليه بالتناسخ مرة أخرى في جسد آخر من العالم الأرضي، أما من سلك في حياته وفقاً لتعاليم هذا القانون فإنه يحظى عند الموت بحسن الثواب وهو التحرر من دائرة التناسخ والإتصال بالآلة^(١٣٢). وهنا نلمس نفس التأقض الذي وجدناه من قبل لدى فيثاغورس في القول بالحتمية والقدر وفي الوقت نفسه القول بالحساب الأخروي على الأفعال.

بهذا نرى إكمال مقومى الحتمية الطبيعية الصارمة لدى انبادقليس، فالعالم لديه يسير عبر دورات متعاقبة إلى ما لا نهاية بشكل آلى بتوجيه قانون طبيعى جامد لا يتخلف لحظة. وكل تغير ناتج عن حركة الجزيئات المادية التى تحكمها قوتا الحب والكراهية اللتان ترجحان نصوص هذا القانون الخالد. حقاً آمن انبادقليس بإمكانية أن يتحرر الإنسان من قوانين التولد والقضاء والتناسخ عبر طريق غامض ليصل إلى الخلاص، وبهذا أوحى بإيمانه باستقلال الحياة الروحية للإنسان إلا أننا نرى إن ما كان يعدنا به هنا ليس سوى ضرباً من الغيب الصولى، ولا يعدو أن يكون نوعاً من الأحلام المسولة التى يجتدر بها جمهور المعجبين به ليسوا ما فى حياقم من كثر، تماماً كما كان ظهور الجبرية فى بداية العصر الأموى نوعاً من تسكين نفوس المسلمين التائرين مما حدث من إغصاب بنى أمية للخلافة من آل البيت، فكانت الجبرية الإسلامية قدنة للنفس لأنها أقتعت الناس بأن ما حدث من إغصاب كان بتدبير القدر الإلهى ويجب أن يرضى الناس به، وإلا لما كان الله قد سمح بوجوده أصلاً.

أنكساجوراس:

قال أنكساجوراس بمبدأ الإيلية "لاخلق من العدم"، وإنما هناك إستزاج وانفصال فحسب يحدثان للذور الأولى Semenés للوجود، فتشأ الموجودات أو تفتى، وقال بمبدأ التدرين إن العالم مؤلف من مجموعة من الذرات النشائية الصغر الساكنة والمجردة من الحركة، تحركت بفعل قوة العقل التى وضعتها فى حركتها الأولية وهى (الدوامة الأولى) فكانت الدفعة الأولى الحركة للذرات إذن آتية من خارج الذرات نفسها، أتت إليها من العقل^(١٣٣) Nous ومن ثم كانت علة الحركة التى قال بها أنكساجوراس جديدة على أسماع معاصريه^(١٣٤). وكانت سبباً فى إعجاب سقراط^(١٣٥)

وأرسطو بأنكاجوراس، وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله عن مكانة أنكاجوراس بين معاصريه " إنه مثل شخص يقط وسط مجموعة من السكارى هم أسلافه من المفكرين الماديين" ^(١٣٦) ودفع هذا الإعجاب الشديد معاصري أنكاجوراس إلى تشبيهه هو نفسه "بالعقل" ^(١٣٧)

لكن سرعان ما أخفى هذا الإعجاب عندما إكتشف الجميع ان العقل لديه شئ مادي مثله في ذلك مثل كل البذور الأولى الأخرى ^(١٣٨) ولن يغير في الأمر شيئاً ان وصفه أنكاجوراس بأنه أعظمها شغافية وأنه غير ممتزج بغيره في حين أن ذرات العناصر الأخرى ممتزجة بعضها مع البعض الآخر، فأعلن سقراط خيبة أمله فيه وكذلك أرسطو. لقد حرم أنكاجوراس دور هذا العقل في فلسفته وأقصّره فحسب على عملية إعطاء الدفعة الأولى للحركة وبعد ذلك يترك الأمور تسير بشكل آلي دون أدنى تدخل من العقل في عملها، فلم يفسر لنا سبب النظام البادئ في العالم على حد قول سقراط واخلط بين العلل، فأخذ العلل المساعدة على ألفا العلل الوحيدة المسببة للحدث، إن مثله في ذلك مثل القول بأن السبب في وجود سقراط في السجن عضلات وعظام سقراط، وليس قرار سقراط الشخصي بطاعة أمر القضاء ^(١٣٩) وعبر أرسطو عن مخطئه بقوله إن العقل لديه يشبه آلة إنزال الآلهة " في الدراما والمسرح الإغريقي، التي كانت تزدهر فجأة على المسرح عند تعقد الأحداث لتحل المشكلة المعروضة ثم تختفي سريعاً" ^(١٤٠) فهل كان دور العقل لدى أنكاجوراس بهذه السلبية وهل كان هجوم سقراط وأرسطو عليه هجوماً سليماً؟؟ وهل عجز عن تفسير الحركة تفسيراً صحيحاً وردها إلى الآلية الضرورية ونسى تماماً - على حد وصف الأستاذ تشيفاً له فرجه الأول؟ ^(١٤١)

لم يكن هجوم سقراط وأرسطو هجوماً منصفاً لأنكاجوراس في رأينا ^(١٤٢) وذلك لأن دور العقل لم يكن لديه فحسب قاصراً على مجرد إعطاء الدفعة الأولى للحركة كما ظن الإنثان، بل كان العقل لديه المبدأ المسير والحرك للنظام العالمي كله ^(١٤٣). فلا ينقطع عمل العقل عنده بعد التحريك الأول، بل يسير كل من النشؤ والتطور والحركة على الخطوط المرساة سلفاً بواسطة العقل، الذي هو نفسه خالده وخطته لنظام الكون خالدة معه. ان العقل لدى انكاجوراس في عمله مثل المهندس أو

القائد الحربى - يضع رسماً لبيت أو لمعركة حربية، ويترك لمعاونيه مهمة إتمام البناء والحفاظ عليه، فليست هناك حاجة ملحة إلى وجوده فى كل لحظة تنفيذ لها.

وهذا ما تؤيده العديد من الشنرات. ففي الشنرة (٦) ذكر أنكساجوراس ان العقل ذو علم محيط وقدرته شاملة ولديه وظيفة خاصة به وحده هى السيطرة وتسيير كل ما تدب فيه الحياة، وهويسيرها وفقاً لأهداف وغايات موضوعة. وفي الشنرة (٨) يؤكد على الحضور المباشر للعقل فى كل الكائنات الحية، وأنه المستول عن تحريكها حتى وإن ظهرت لنا أنها تتحرك ذاتياً. ويؤمن إنكساجوراس بالحضور الإحيائى للعقل حتى فى النبات الذى له حياة وإحساس فى رأيه^(١٤٤). وورد أنه قد وصف العقل بأنه إله^(١٤٥)، وأنه علة محركة وفاعلة. ومن ثم استبدل إنكساجوراس العلية المثالية التى تبغى هدفاً كلياً - بالعلية الآلية المادية، ولهذا لا يمتزج العقل لديه بغيره من الموجودات، حتى يتنى له تحريكها. وقد أجمل بارنيس وظائف العقل فى أربع:- يعرف كل شئ لأنه قائم فى كل مكان وفى كل شئ، نظم ورب كل شئ فرسم الصورة الأولى للمادة الأولى، وحدد الكيفية التى بها سوف تتطور. ثالثاً:- يضبط ويحكم بعض الأشياء وأخيراً حرك المادة الأولى، ومن ثم بدأ تشكل الكون وفقاً لتخطيطه هو الخاص^(١٤٦). فأخذت دائرة الحركة الأولى تتسع شيئاً فشيئاً لتشمل الكون كله، وهذا يظل العقل مسيطراً على كل الكائنات بشكل دائم، فالعقل ليس مستولاً عن العقولية الكاملة فى العالم فحسب، بل مستولاً كذلك عن الغاية الكلية وعن الملائمة البالغة للتخطيط القائم بمجملته. ويبدو أن أنكساجوراس قد آمن بأن هذا التخطيط كان أعظم ما فى الإمكان^(١٤٧).

لا مكان للمصادفة عند انكساجوراس، وإذا ما قال بما أى إنسان فهى لا تعنى سوى عجزه عن إكتشاف العلة القائمة، فهى علة غير واضحة للتقدير البشرى كما سوف يقول الرواقيون فيما بعد^(١٤٨) أما القدر فكان لديه كلمة فارغة لا تعنى شيئاً إلبته^(١٤٩). وهذه الحتمية الصارمة لفعل العقل فى تنظيم الوجود يغيب عن أنكساجوراس المقوم الأول من مقومى الحتمية الطبيعية وهو الحيوية المادية الآلية. لكننا نلمس فى الشنرات السابقة بوضوح المقوم الثانى للحتمية الطبيعية وهو الضرورة الطبيعية فكل شئ لدى أنكساجوراس يقع بملة ناهية من العقل الكونى - القوة المسيطرة والمنظمة لكل

شىء. ويتنقل أنكساجوراس بهذا المقوم إلى الذات الإنسانية فيؤكد على أن كل ملكات الإنسان الذهنية تطابق العقل الكونى وتعمل وفقاً لتوجيهه، فإذا كان العقل هو المحدد الأمثل للتجربة بل للوجود كله- فسوف يضحى من يتبع هدى العقل الأفضل بين الجميع. لقد كان العقل داخلنا في نظر أنكساجوراس - كما سوف يكون كذلك لدى كانبسط حديثاً - أيضاً من الإله، وهو الذى يمكننا من الإقتراب من الخير ومن الإله نفسه. فكانت فلسفة أنكساجوراس فلسفة طبيعية حتمية إذن قلباً وقالباً، خالية من أى أنثروبولوجيا بالمعنى الغائى^(١٥٠). ولم يعد أنكساجوراس هذا الخط فى شىء عندما أجاب على سؤال:- لماذا تستحق الحياة أن تعاش؟؟ بقوله " لأنه من الممكن فيها أن نتأمل الكون والنظام لعالمى كله " وعندما أجاب على الاتهام الموجه إليه بتقص الوطنية بقوله " إننى اعتنى كثيراً بوطنى " وأشار يديه إلى السماء^(١٥١).

لقد كان أنكساجوراس مأخوذاً بما فى العالم من نظام وجمال، فآمن إيماناً لا يتزعزع بأنه من صنع وتسيير عقل حكيم وعظيم، وآمن بالبدء الذى سوف يقيم أفلاطون عليه فلسفته كلها وهو أن من يخرج من مكانه الذى أعدته الطبيعة له قد يبنى بعض المنافع حيناً " ولكن الإنتقام الإلهى يتبعه حتماً. إن عصا الطبيعة تعيد الآلة الموسيقية المجموح إلى مكانها، وإلى نظام نعمتها، حتى لا يكون هناك نشاز فى النغم^(١٥٢) وهى عقيدة رأيناها بارزة من قبل فى حتمية هيراقليطس.

الذريون:

للرد على الإيلية قالت المدرسة النورية بالكثرة والتغير فى الوجود. حيث كان العالم لديهم كثرة متناهية من الذرات المتنوعة الأشكال والأحجام، وهى فى حالة حركة دائمة بفعل الضرورة. ولا يكون التغير فى المادة نفسها، وإنما فى اختلاط أو إنتظام الذرات نفسها، فإذا تمعنا فى تفاصيل الموقف النورى وجدنا أن مقومى الحتمية الطبيعيين الصارمة، بارزان فيه. إذ يؤمن النوريون بالآلية الحيوية فكل من حركة الذرات وكذلك تجمعها وإنفصالها، يجرى بشكل آلى لا يمكن وقفه، وما يجرى لابد ان يجرى لا محالة وعن طريق إستخدام وتشابك الذرات تنشأ الموجودات جميعاً^(١٥٣).

أما القول بقانون الضرورة الحتمى - وهو المقوم الثانى للحتمية الطبيعية - فيبرز فى العديد من الشنرات التى إنحدرت إلينا من النرين. فزعم النرية ليوقيبوس يؤكد بشدة على هذه الضرورة فى الشنرة الوحيدة له لدينا " لا شى يحدث عفواً بل يحدث كل شى بالضرورة ونتيجة لعللة ^(١٥٤) " ومن ثم يجعل الضرورة قوة فاعلة تحدد المصير الكامل لكل شى، وتعين له مكانه الذى لا يمكن أن يتخطاه. ونود ان نشير إلى فارق عظيم بينه وبين أسلافه وهو أن الضرورة لم تكن لديه مجرد قوة خارجية متصفة كما كانت لدى أسلافه، بل أضحت لديه كذلك قوة باطنية. حيث قصد بما أن "النرات فى حركتها تخضع لقوانين وجودها هى نفسها النابعة من داخلها، إنها المظهر الطبيعى للعلية الذاتية " ^(١٥٥)

ولكن لنن كان ليوقيبوس قد ترك لنا مفهوم الضرورة غامضاً هكذا ولم يحدث لنا طبيعة و لا عمل هذه الضرورة فى الوجود، بل قال فحسب بالتفسير الآلى الصرف للوجود، فإن فكرة الضرورة لدى تلميذه ديمقريطس قد إقتربت من فكرة القانون الطبيعى فى الواقع ^(١٥٦). فكل شى له يتبع القوانين الخاصة بوجوده. حيث يصور ديمقريطس أن الضرورة هى قانون سيطر منذ الأزل وإلى الأبد والفتاء للمادة، وكل الأحداث تجري بشكل آلى وفقاً لقانون الضرورة هذه ^(١٥٧). وليست هناك قوى خارجية وراء كل الأحداث الكونية، وإنما يتبع كل شى قوانين وجوده وتاريخ الكون بأسره ليس إلا نتيجة لتدريج لا يمكن تجنبها لتركيبه الأسمى الأزل ^(١٥٨). وليست هناك غاية مستهدفة من نظامه وحركته السرمجة. فالحدوث نتيجة غير مقصودة لعمليات طبيعية لا سبل إلى تجنبها. وتسرى هذه الضرورة الطبيعية على كل شى فى الوجود، بما فى ذلك الألهة والإنسان، فكل ما فى الوجود ماضى يتبع القوانين الخاصة بالمادة فى حركتها، ومن ثم فسلوك البشر سلوك محكوم عليهم، ويمكننا الاستدلال عليه من حركات النرات ويسرى هذا حتى على الأفكار والرغبات البشرية ^(١٥٩). فكل من النفس والعقل، والإنسان نفسه - موجودات ذرية مادية ^(١٦٠).

وقد إنحدرت إلينا العديد من النصوص التى تجسد إيمان ديمقريطس الشديد بهذه الضرورة الطبيعية الشاملة مثل قوله " إبنى أجد قانوناً علماً واحداً فى الكون أوسع وأكبر من الملك الفارسى ^(١٦١) (B118) ووقف هذا الإيمان وراء إستعداد ديمقريطس

للمصادفة من العالم، والنظر إليها على أنها مشجب يعلق عليه البشر أوجه المعجز
والقصور في عقولهم عن إكتشاف العلل الآلية لحقة المسيرة للأحداث، فأخترع الناس
المصادفة لتبرير حقهم هذا^(١٦٢). ولا تناقض بين هذا وبين حديث ديمقريطس عن دور
المصادفة في الوجود في أقواله. مثل رواية سبلقيوس " إن حركة النرات تحدث لديه
بالمصادفة " أو قول شيشرون " كل شئ بالنسبة لدييمقريطس يُخلق بواسطة إتفاق
مصادف معين " ورواية المؤرخ ديونيسيوس Dionysius بأن ديمقريطس يقيم المصادفة
كمملكة ومديرة للأشياء الإلهية والعالية^(١٦٣). لا تناقض في كل ذلك، لأن المصادفة
لدى ديمقريطس كانت تصوراً خاصاً معيّناً يتفق مع الضرورة الطبيعية، ولا تتعارض
معه. وذلك لأن ديمقريطس لم يقل إن المصادفة قوة خارجية تتدخل ففسد أعمال
الضرورة، وأنها تحدث نتيجة لا علة لها. وإنما كانت لديه مجرد ظهور عادي وقام لهذه
الضرورة، ولكن حدود الفهم الإنسان تجعل من المستحيل علينا أن نحدد ماذا تكون
العلة هنا، وهذا المعجز عن التحديد في عقولنا ليس دليلاً على عدم وجود العلة
الضرورية أصلاً^(١٦٤). زد على ذلك أن مفهومي الصدفة والضرورة كانا متداخلين، إن
لم نقل مترادفين في أذهان السابقين على سقراط جميعاً وكان تعبير "الصدفة الضرورية"
Τύχη ἀνάγκη تعبيراً مألوفاً وشائعاً لديهم كثيراً. فلم يكن أرسطو مضللاً إذن
عندما إنتقد - في الوقت الذي تحدث فيه عن هؤلاء الفلاسفة بأهم غير مقدمين لتصور
غائي للطبيعة، وإنما ينسبون كل شئ للضرورة - إنتقدهم بيهان هو نفسه مصمم لبيان
أن الأحداث ليست تحت رحمة المصادفة بإظهار ثبات وإطراد شديد فيها.^(١٦٥)

ومن الروايات التي تعكس إيمان ديمقريطس بهذا القانون الضروري الصارم،
رواية المؤرخ أيتيوس Aetius التي يذكر فيها أن الكون لا يسير لدى ديمقريطس سيراً
غائياً بل يسير بواسطة الضرورة غير العاقلة، وليست هناك أية عناية إلهية بالكون^(١٦٦).
وذلك لأن الكون لديه - كما روى فلوطرخس - قائم بشكل سرمدى، وليست هناك
علة أو بداية لعلة، بل كل من الماضي والحاضر والمستقبل قد حددوا بواسطة الضرورة
ويدون بداية في الزمان^(١٦٧). وقد كان لفهوم الضرورة هذا دوره الغموري في كل
جوانب فلسفة ديمقريطس الأخرى.

ففى الأنثروبولوجيا يذهب إلى أن الضرورة هى المقجر الأول والأساسى للتطور والرقى فى حياة الانسان، فمن خلالها تعلم الانسان أن يأتلف مع الآخرين من أجل محاربة وصد هجمات الحيوانات المرحشة^(١٦٨) كما أوصى ديمقريطس الانسان بضرورة أن لا يركن إلى ضربات الحظ، بل يجب أن يعتمد على ما قبله الطبيعة إياه، إذ من خلال عقله بإمكانه أن يفرض نظاماً بديعاً على بيئته يتفق مع جمال الطبيعة العام كما أكد الاستاذ روينسون ذلك وهذا لأن عبقرية فى ابتداع هذا النظام ليست سوى انعكاس لعبقريتها (الطبيعة)^(١٦٩). ويتعكس إيمانه بالضرورة كذلك فى نظريته للمعرفة. إذ يقلد نظرة آلية إليها على حد وصف جون بيرت - فرق من خلالها بين المعرفة الصحيحة وبين المعرفة الخاطئة - وذلك بإظهار أن الفترات الواقعة خارجها تؤثر على الفترات التى تؤلف عقولنا بشكل مباشر دون تدخل أعضاء الحس، ويحدث الخطأ نتيجة لعدم ترجحنا ترجمة صحيحة للإشارة التى تنقلها الفترات الخارجية إلى فترات عقولنا^(١٧٠).

كما يظهر أثر تصوره للضرورة الطبيعية واضحاً فى فكره الدينى، فلا تظهر آلهة الأولمب، ولا تظهر كذلك العناية الإلهية لديه، بل يذهب ديمقريطس إلى ما سوف يذهب إليها أبيقور فيما بعد - إلى أن البشر قد اخترعوا الآلهة نتيجة لخوفهم من الظواهر الأرضية والفلكية^(١٧١). وآمن بوجود الأرواح الحارسة eidola وكانت عنده عبارة عن صور شبحية تظهر فى الهواء، وهى أطول من البشر فى العمر، وإن كانت فانية مظهرهم فى نهاية الأمر، ولها تأثيرها على البشر فأحياناً ما يكون الروح الحارس ودوداً وأحياناً ما يكون حقوداً^(١٧٢). وكان طبعاً أن ينكر ديمقريطس بسبب كل ذلك الخلود والحساب الأخرى فكل شئ مصيره الفناء. وقد أشار لوكريتيوس فيما بعد إلى رأى ديمقريطس هذا بقوله " إن العقاب بعد الموت لديه محض خرافة آتية من خوف الانسان، فى حين أن جهنم الانسان القلبية قائمة داخله هو نفسه وليست فى حياة أخروية^(١٧٣). ونظير ديمقريطس إلى الفنون كذلك من منظور حتمى أيضاً، فقد ابتدعها الانسان بفعل الضرورة والحاجة، ونظر إلى التعليم على أنه سلاح هام لإظهار الضرورة الحتمية للإنسان والقضاء على ما فى داخله من إيمان بالمصادفة^(١٧٤).

إلى هنا وديمقريطس متسق مع نظريته العامة الحتمية الطبيعية، لكن سرعان ما يتهاوى هذا الإتساق عندما تنتقل إلى فكرة الاخلاقي. إذ ينقلب ديمقريطس على عقبيه هنا، وينسى تماماً عقيدته الحتمية الصارمة وينادى بوجود الحرية الانسانية ويجعلها محور توجهاته الأخلاقية فلا نراه يوجد فيها بين الضرورة وبين العدالة، بل نراه يعتبر الضرورة محايدة أخلاقياً^(١٧٥)، ليست خيرة ولا شريرة. وينادى كذلك بأن خير الانسان يجب أن يخلقه هو بنفسه لنفسه، فهاية الانسان في الحياة هي الحياة الطيبة التي يفوز بها عن طريق تحرير نفسه من المخاوف التي يتخيل وجودها، وهي أصلاً غير موجودة - كالأله والحياة بعد الموت و الاختيار الحر موجود، والطريق الوحيد للتحرر من هذه المخاوف وإتخاذ الاختيار الحر هو معرفة الخير، وتوجيه الإرادة إلى سلك طريقه، وهذه المعرفة المصحوبة بالإرادة يسميها ديمقريطس "ما يجب عمله"^(١٧٦) وهي آراء سوف نرى كيف تردد صداها قوياً لدى ابيقور فيما بعد.

فإذا كانت الوسيلة الوحيدة لسعادة الانسان هي المعرفة، وإذا كان الانسان هو الكائن العاقل المستول عن فعله، فإن واجبه - كما يقول ديمقريطس - هو أن يعرف هاية الخير ويسير على هدى هذه المعرفة، وذلك لان الجاهل بالخير هو علة أخطائنا. (B83) وديمقريطس في هذا رائد سقراط وأعتبر السعادة ليست في الشهوات، وإنما في الاعتدال والصفاء النفسي^(١٧٧). ومن وصاياه التي تعكس إيمانه بحرية الإرادة وصيته بضرورة أن يختار الانسان في حياته خيرات النفس لأنها الأعظم الوهية على خيرات البدن (F37) وقوله: يوجه العقل معظم الاشياء في الحياة وعلى البشر لو ارادوا الصحة أن يحصلوا عليها بضبط النفس العقلي. (F119) وقوله "يجب أن تصدر الأعمال الحسنة عن عقيد وليس عن قسر" وهذا ينظر ديمقريطس إلى النفس على أنها الحارس الحامي للإنسان في كل شئونه لأنها تختار الاختيار الصائب بناء على معرفة بالخير^(١٧٨). أن الطاعة المظهرية للقانون غير كافية لفعل الخير، وإخفاء الشر من العالم، بل ينبغي أن يكون الضمير هو الموجه الأول للإنسان في كل أفعاله^(١٧٩). ويشيد ديمقريطس بالحكومة الديمقراطية، إذ في ظلها يعيش الجميع في سعادة وحرية ويقول أنه يفضل أن يعيش في فقر وحرية تحت حكم ديمقريطي من أن يعيش وفقر وعبودية تحت حكم النبلاء. (F211)

كما ينعكس إيمان ديمقريطس بالحرية الإنسانية في نظره إلى وظيفة القانون، إذ ينادى بضرورة أن يطيع الإنسان القانون لأنه يهدف نفع وإفادة البشر جميعاً، ولن يحقق القانون هذه الغاية إلا عندما يريد الناس الإستفادة منه، أى عندما يطيعونه عن رضى نفسى به، وليس خوفاً من العقاب فحسب^(١٨٠) فكانت طاعة القانون لديه إذن اختياراً حراً نابعاً من ضمير وذات الإنسان الباطنية، وعلامة على ما يتمتع به من حرية مستولة. وهناك نصوص أخرى يؤكد ديمقريطس فيها على القوة الباطنية هذه وأهميتها، وهى تقترب من مفهوم الإرادة، مثل قوله " ليس غياب الظلم هو الشر بل غياب النية في ارتكابه " (B69) وقوله " العدو ليس الذى يخطئ في حقه بل ذلك الذى يريد أن يخطئ في حقه " وقوله " وظيفة العقل هى أن يحرس النفس من الظلم الوحش الحلو^(١٨١) B193.

فهل هناك تناقض حقيقى بين طبيعيات ديمقريطس الحميمة وبين تعاليمه الأخلاقية السابقة؟ الواقع أننا لا نميل إلى الاتجاه الذاهب إلى أن ديمقريطس - وقع دون أن يتنبه في هذا التناقض^(١٨٢) ولم يع النتيجة المترتبة على حتمية الصرامة في المجال الأخلاقى، فلست أرى هذا وأعتقد أن العكس هو الأقرب إلى الصواب. حيث أنفق مع الأساذين جثرى وفلاسوس على أن هناك إساقاً بين شطرى فكر ديمقريطس السابقين (الطبيعى والعلمى).

فمن الأسانيد التى يستند عليها جثرى في ذلك، أن النفس التى تختار في الأخلاق كانت لدى ديمقريطس بناء مادياً ذوياً، ومن ثم تتبع في إختيارها نفس القوانين الضرورية التى يسير بمقتضاها الكون كله. ويستشهد جثرى بالشفرة (٩١) لتدعيم رأيه ذلك والتي فيها يقرر ديمقريطس أن قمع اللذة يسبب تغيراً ويحدث حركات واسعة في النفس، والنفوس التى تحرك وتفرق على مساحات واسعة لا تكون مسخرة ولا راضية^(١٨٣). وفي رفعة لهذا التناقض يستعين الاستاذ محمود أمين العالم بالتسوية التى قال بها ديمقريطس نفسه بين المصادفة وبين الضرورة ويقرر أن الحرية لديه تماثل المصادفة في المجال الكونى، وقد رأينا أن المصادفة عنده هى المسلك الطبيعى الضرورى للأشياء الخارجية ولكن يجهله الإنسان^(١٨٤). ولا نخرج حجة فلاسوس كثيراً عن ذلك، حيث يقول أمن ديمقريطس بالضرورة الطبيعية في فكره الأخلاقى في واقع الأمر

وذلك لأنه يوصى بضرورة أن يقبل الانسان من المتعة ما يتفق مع الطبيعة (B74) لأنه لو حدث " ووطأت بقدميك على النسب المقررة فإن أعظم الاشياء حلاوة سوف يضحي لديك اعظمها مرارة " (B232) وقوله " لأنهم يطأون بأقدامهم حكم الزمان فإن متهم تكون سريعة وقصيرة (B236) وقوله " إن الخير الصحيح يكون شيئاً متماثلاً لدى الناس جميعاً" (١٨٥).

فمع قوله بالحرية في الفعل يوصينا ديمقريطس بضرورة مراعاة قانون الطبيعة الضروري، وإلا كانت هذه الحرية وبالاً علينا. فلم يترك الحبل على الغارب، بل وضع قيداً حتمياً عليه - هو ضرورة مراعاة الخير الطبيعي الذي هو شئ مشترك بين الناس جميعاً. فلم تكن لديه حرية توجد رغم أنف الضرورة الصارمة، وإنما كانت توجد بموجبها، فلا تكون الافعال الحرة تلقائية بالنسبة لنا نحن البشر، ولا تلقائية في السير العام الكلي للكون، بل تحدث وتجرى وفقاً لهذا السير (١٨٦). وحتى عندما أعلى ديمقريطس من قيمة الحكمة وأعتبرها أساس السعادة في الحياة، كان يقصد بما المعرفة اليقينية بسر الطبيعة وقانونها الضروري العام، والعيش وفقاً له، وتجنب الشهوات. فالعمل الجاد والسير بما يتفق مع الطبيعة شرطان - لدى ديمقريطس - ضروريان للسعادة وذلك لأن قانون الطبيعة يحدد للإنسان ما يكون وما لا يكون متاحاً، ويتخذ الانسان من خلال الحكمة هذه الضرورة حليفاً له، فينهض ويختار أفعاله داخل حدود الممكن الطبيعية هذه (١٨٧). وينص ديمقريطس على هذا في أكثر من شذرة " الحكمة هي إدراك ما يكون ممكناً في حدود ما يكون ضرورياً " (B119) و "تذهب الحكمة - بوصفها موجه باطنى - الرغبة وتجعل الأمل نفسه معقولاً. أما الاحق - كما تقول الشفرة ٢٠٠ - فلن يحصل على متعة من الحياة لأن معركته ضد الضرورة خاسرة، وكل جهوده ضدها لا طائل من وراءها وتقربه أكثر إلى النهاية المقررة له كالشيخوخة أو الموت مثلاً. ويقول في الشفرتين ٢٩٤ - ٩٦ من الصعب أن نجد مثلاً أعظم لإنسان يكون أسوأ عدو لنفسه من الاحق الذى يتجاوز الحد المقرر بالطبيعة" (١٨٨).

فلا تزال الحتمية الصارمة إذن تعمل عملها في فكر ديمقريطس الأخلاقى، إنه يطالب الانسان بأن يتحلى في تصرفاته بالحكمة - أى التبصر بنظام الطبيعة حتى لا يندم عندما لا يتفع الندم. وهذا يمكننا أن نرى كيف كان النريون مفكرين حتميين بالمعنى

الآتم. فقد نظروا إلى العالم من منظور المفكر الطبيعي الحتمى الذى يرد كل شئ - مهما كان - إلى علة ضرورية تحتمه وتحتم حدوثه لا محالة. إذ لا جديد تحت الشمس ولم يبال النزيون كثيراً بالمشكلات الأخلاقية لئى ترتب على هذا الموقف الحتمى الصارم - مثل جعل حرية الفعل الانسانية وكذلك المسألة القانونية، والقوانين ذاتها - أشياء مستحيلة. إنما أوجه القصور التى دفعت أبيقور فيما بعد إلى تعديل ذرية ديمقريطس هذه لتلافئها. فأدخل القول بالإنحراف الذرى كمحاولة لإنقاذ الحرية الإنسانية من مخالب الحتمية النثرية الصارمة.

لقد كانت النثرية تطبيقاً كاملاً للحتمية. فحركة الذرات ذاتية ومستمرة إلى ما لانهاية ومن ثم فهناك إستمرار أبدي للكون، وتعمل القوانين الطبيعية بشكل آلى وغير قابلة للتبدل، وتحتم كل الحركات التاليات، لذلك فحالة الكون فى أى وقت تعتمد فقط على حالاته السابقة، وحاضره يقرر مستقبه. إنما الحتمية الصارمة فى أعنى صورها^(١٨٩). لكن والحق يقال أن الحتمية النثرية كانت أول تعبير كامل عن الروح العلمية فى بلاد اليونان، وكانت إرهاصة لأفكار نيوتن وجاليلو، ولم يفعل العلم الحديث - بعد ألقى عام - سوى أن أجرى تعديلاً بسيطاً فحسب على قول النريين القدمم بالبناء الذرى للمادة. ولهذا السبب إمتدح برتراندراسل النريين القدممى لإسهامهم التفسير الغائى للعالم، وإهتمامهم بالتفسير الآلى العلمى، ووصفهم بأنهم أقرب إلى روح العلم من أرسطو ولم ير لنهمم عيباً - كما يظن أرسطو - عندما إفترضوا بداية للعلية فى الكون دون أن يفسروا لنا طبيعة هذه البداية. (١٩٠)

تعقيب

رأينا فيما مضى من صفحات كيف تبرز الحتمية الطبيعية الصارمة لدى كل الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط، وكيف إستسلم الجميع للمادية الآلية ووجدوا بين العدالة وبين الضرورة الكونية. ومن ثم قلن يكن الإنسان متمتعاً لديهم بأى نوع من الحرية فى إختيار أفعاله التى يفعلها فى سنوات حياته المختلفة، وبمكتنا القول فى ضوء المفهوم النسبى للحرية الانسانية، إنه لا وجود لدى الطبيعيين الأوائل لهذه الحرية بالنسبة لإيمانهم بسيادة قانون الضرورة الطبيعية الصارم على شتى مناحى الحياة والوجود بوجه عام. فكل حدث وكل فعل - صغيراً كان أو كبيراً يجرى فى العالم يتم باسم إهملاء قانون الضرورة هذا. ومن ثم فالإنسان ليس علة فاعلة ولا مختارة أصلاً لأفعاله، بل يفعل الإنسان الأفعال التى يستوجبها منه قانون الضرورة الطبعى.

فهل كان هذا التصور الحتمى الصارم - تصوراً مستغافراً؟ الواقع أنه فى رأينا تصور يصلح بشدة المشاعر الإنسانية، ويحط من كبرياء الإنسان وغروره، حيث يسلم حياته كلها ليد ضرورة كونية عبوس لا ترق لرغبته ولا ترحم ضعفه، ولا تقبل مكانته ككائن فريد ومتميز فى الوجود. لقد آمن الطبيعيون الأوائل بما نادى به هوميروس وهزيود من قبل ياد "القدر" Moira أو إن شئت قلت "الضرورة" قانون أخلاقى ينظم ويقيّد ويلزم كل القوى الفردية - إلهية كانت أو بشرية - بطاعة مقرراته. فلكل موجود جزءه المقسوم له، له مجال معين للنشاط، ومن المستحيل على الإله أو على الإنسان أن يخرق هذا النصب الختم، إنما حتمية كية لا تتيح لأى كائن فرصة لإثبات وجوده، والشعور بكيانه، ولم يتم الفصل بين العدالة وبين الضرورة لأول مرة إلا على يد أرسطو أما قبله فقد رأينا أن الضرورة المعصوبة العينين هى المقسم الأرحل للأودار والوظائف المقدرة بين الموجودات.

غير أن الطبيعيين في نظرهم الحتمية السابقة كانوا رد فعل عييف على التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي بدأت تجدد على ساحة الحياة منذ مطلع القرن السادس ق.م رد فعل ضد التحول الذي كان قد بدأ آنذاك من المجتمع الأرستقراطي القبلي المنغلق إلى المجتمع المدني الحر، فلم يشعروا بالثورة الاجتماعية هذه التي كانت تعمل في الأجواء من حولهم، بل اعتنقوا أيديولوجية مضادة - فكانوا بذلك يعملون تحت وطأة قيد كيب - هو الماضي القديم الموروث كله. ويلمس كارل بوبر لهم العنق في ذلك بقوله " كان الإيمان الجديد في المجتمع الحر - الإيمان في الإنسان وفي العدالة المساوية - كان بادياً في التشكل فحسب والظهور، ولم يكن قد تبلور وترسخ بعد، فكانوا معذورين في تجاهل هذا الإيمان ^(١٩١)

لكن لم يرحم أرسطو هذه المادية الآلية، ووجه إليها سهام نقده الجارحة - فقد هزت وجدانه وهو المفكر المؤمن بحرية الإرادة وبسمو الإنسان على هذه الأرض وكان أول انتقاداته لها، أن هذه الآلية الجامدة تفهم الضرورة في ثوب مادي، فوقع الطبيعيون من جراء ذلك في تناقض - إذ مزجوا الكائن الحي بغير الحي، وأضافوا على المادة الحياة. ومنها أيضاً أن هؤلاء قد عكفوا على العلل المادية وحدها ولم ينتبهوا إلى بقية العلل الأخرى التي تعمل عملها في الكون. وأخيراً إنتقدتهم أرسطو ببيان الحركة لديهم قد أصبحت ظاهرة غير مفهومة. صحيح أن بعضهم قد خلع على المادة علة الحركة، ولكن أحداً منهم لم يسع إلى تحديد علة جوهرية لهذه الحركة، وحتى الذين قالوا إن الضرورة علة الحركة، توقفوا عند هذا الحد ولم يحاولوا أن يوضحوا طبيعة هذه الضرورة ومن أين أتت، في حين أن العلة الغائية هي أساس كل حدث في الكون. فكان يجب في رأيه أن يضيفوا إلى القول بالضرورة القول بالغائية. ^(١٩٢)

إن أرسطو يهجم بهذا الحتمية المادية الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل على صخرة الغائية، فهل كان منهجه هو نفسه خالياً من هذه المآخذ كما ظن هو أنه كذلك؟؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد في الفصل الثالث من الباب الأخير، ودعنا الآن نواصل مسيرتنا مع أنصار الحتمية الصارمة الآخرين في الفلسفة اليونانية، ولنتجه الآن إلى سقراط.

الفصل الأول

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية



(١) د/ يحيى طريف الخولي: المرجع السابق، ص ١٠٤. وأنظر:

- د/ عبد الرحمن بدوي: - ربيع الفكر اليوناني. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٨٦ ص ٨٧ وكذلك:-

- A. Dihle: The Theory of Will (In Classical Antiquity) University of California press Berkeley , 1982 , p 37.

(2) J. Burnt: Early Greek Philosophy, 4 th ed, Adam & Charles Black, London , 1975 , p 268.

(٢) - د / عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص ٨٧، وقال بالرأى نفسه:-

- W. Jaeger: The Theology of The Early Greek Philosophers, at Clarendon Press, Oxford, London , 1948 , pp 17 - 19.

في حين الكرفلاسوس ذلك وقال إنه لا يوجد دليل تاريخي على صحة أنهم وصفوا المادة بالإله:-

- G. Vlastos: Theology and Philosophy In Early Greek Thought , an Essay In: Studies In The Presocratic Philosophy, ed by: R. E. Allen & D.J. Furley , Vol I. Routledge & Kegan Paul, New York , 1970 , p 114.

(4) F. M. Cornford: From Religion to Philosophy , Princenton University Press , Princenton , 1991 , p 40.

(5) G. R. Marrow: Necessity and Persuasion In Plato's Timaeus, an Essay In: Studies In Plato's Metaphysics , ed by: H. E. Allen , The Humanities Press , New York , 1965 , p 424.

(١) محمود امين العالم: نظرية المصادفة الموضوعية ودلالاتها في فلسفة الفيزياء الحديثة * رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة فؤاد الأول (بدون تاريخ) ص ١٩.

(7) G. Vlastos: Equality and Justice In Early Greek Cosmology , an Essay In: "Studies In Presocratic Philosophy". p 56

- وانظر أيضا: د / أميرة «لبي مطر»: الفلسفة عند اليونان، ط٢، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٨ ص ٣٩ وأيضا:-

- J. Barnes: The Presocratic Philosophers, Routledge & Kegan paul, London, 1982 , p 130.

(٨) G. Vlastos: Ethics and Physics In Democritus, an Essay In: Studies In Presocratic Philosophy , Vol II p 397.

(٩) G. Vlastos: Equality and Justice , p 85.

- (١٠) أنصار سبليقوس إلى أن الصدفة كانت إلهة معبودة ومقدسة لدى اليونان أنظر في ذلك:-
- W. C. K. Guthrie:- A History of Greek Philosophy , Vol II , Cambridge , at The University Press , 1965 , p 493 , N.1.
- (١١) محمود امين العالم: المرجع السابق ص ٢٥. وأنظر:-
- W. C. K - Guthrie: op cit , p 493.
- (12)- B. Inwood & L. R. Gerson:- Hellenistic Philosophy (Introductory Readings) Hackett Publishing Company , inc , Indianapolis , 1988 , p 131.
- (١٣) ول رايت: هيراقليطس. ترجمة د/ على سامي النشار وآخرون. ط٢، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٩، ص٤٨.
- (14) G. Vlastos: Theology and Philosophy , p 96.
- (15) - E. Hussey: The Presocratics , Duckworth , London , 1974 , p 17
- (16)- G. Vlastos: Equality and Justice , p 84.
- (17)- E. Hussey: op cit , p 19.
- (18) Hegel: Lectures on The History of Philosophy , Vol I. Trans by: E.S. Haldane & F. A. Simson , Routledge & Kegan Paul , ltd , London , 1955 , p 175.
- (19) - D. Laertius: Lives of eminent Philosophers , Trans by: R. D. Hicks , Vol I , Harvard University Press , Cambridge , 1972 , I , 24 , 27 , pp 435 - 437.
- (١٠) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣ لجنة لتأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣ م ص ١٣.
- وانظر:
- W. Jaeger: The Theology. pp 21 - 22.
- K. Freeman: The Presocratic Philosophers , 2 nd ed , Basil Blackwell, Oxford , 1959 , p 33.
- ر. كولنجود: فكرة الطبيعة، ترجمة د/ محمد حمدي محمود. مراجعة د/ توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٦ ص ٣٧.
- (21) A.s. Bogomolov: History of Ancient Philosophy, Trans By: V. Stankovich, Progress Publishers , Moscow , 1985 , p 42.
- (٢٢) د/ على سامي النشار (وآخرون): ديمقريطس. الهيئة العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية، ١٩٧٢، ص٤٣٣
- (٢٣) د/ محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الأول ط٤. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ ص ٦٠.

(24) E. Zeller: A history of Greek Philosophy, Trans by: S.F. Alleyne, Vol i, Longmans Green and co , London , 1881 , p 249.

(25) Ch. H. Kahn: Anaximander and The Origins of Greek Cosmology. Columbia University Press , 1960 , p 166.

(26) - K. Freeman: op cit , p 63.

(٢٧) من هؤلاء:-

- W. Jaeger: op cit , p 36.

- G. Vlastos: Equality.. , p 81.

- E. Hussey: op cit , p 24.

- Ch. H. Kahn: op cit , p 183

- F. M. Cornford: op cit , p 11.

(28) - W. Jaeger: op cit , p 35.

(29) - F. M. Cornford: op cit , p 41.

(30) - Ch. H. Kahn: Anaximander. p 186.

(31) - E. Hussey: op cit. p 26.

(٢٨) - د/ علي سامي النشار (وآخرون): المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(33) - Hegel: op cit , p 190.

(34) - W. Jaeger: op cit , p 36.

(35) - W. C. K. Guthrie: op cit , pp 132 - 133 and cf

- A. S. Bogomolove: op cit , P 49.

(36) W. C. K. Guthrie: op cit , p 128.

(٢٩) - د/ يحيى طريف الحولي: المرجع السابق، ص ١٠٠.

(38) G. Vlastos:- Theology and Philosophy , p 123.

(39) K.R.Popper:- The Open Society and its enemies , VOL I. Routledge & Kegan Paul , 5 th ed , London , 1966 , p 12.

(٤٠) ثيوكاريس كيميليس:- غير قليطس. ترجمة / طلال السهيل، مكتبة الفارابي بيروت، ١٩٨٧ ص

٢٤٠

(41) W. C. K. Guthrie:- op cit , P 471.

(42) W. Jaeger:- op cit P 113. and vide:-

- K. Jaspers:- Anaximander , Trans by:- R. Manheia , A helen & Kurt Wolff book , New York , 1974 , P 11.

- Hegel:- op cit , P 293.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 430 - 431.

M. Heidegger:- early Greek Philosophy , trans by:- D. F. Krell & F. A. Capuzzi, Harper & Row Publisher, New York , 1985 , PP 114 - 115.

(١٢) م. م. يودا:- التجريد اليونانية، ترجمة د/ أحمد سلامة أحمد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٠.

(١٤) E. Zeller:- op cit p 84.

(١٥) د/ يحيى طريف الحوي:- المرجع السابق، ص ١٠٠ ص ١٠١.

(١٦) J. Barnes:- The Presocratic , P 128.

(١٧) K. Freeman:- op cit. p 130 , and vide:-

- د/ علي سامي النشار وآخرون:- المرجع السابق ص ٤٥٧.

(١٨) K. Freeman op cit , p 118.

(١٩) K. Jaspers:- op cit , p 14.

(٢٠) M. Heidegger:- op cit , p 75.

(٢١) B. A. G. Fuller:- A history of Greek Philosophy , Henry Holt and Company , New York. 1923 , p 131.

(٢٢) W. C. K. Guthrie:- op cit , p 472.

(٢٣) قال إيمان هواللطيلى بالخلود:-

- K. Jaspers:- op cit , p 15.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , Vol I , p 473.

- J. Burnt:- Greek Philosophy , Macmillan & Co LTD , London 1961 , p 62.

- E. Hussey:- op cit , p 57.

(٢٤) W. C. K. Guthrie:- op cit , p 476.

(٢٥) B. A. G Fuller:- op cit , p 135. and vide:-

- E. Zeller:- op cit. pp 97 - 98.

- K. Jaspers:- op cit , p 16.

(٢٦) J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 168 , and vide:-

- K. Freeman:- op cit , p 125.

- ول رايت:- المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢٧) B. A. G. Fuller:- op cit , p 132. and vide:-

- J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 166.

- W. Jeager:- op cit , pp 119 - 120.

- ولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة / مجاهد عبد المتعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٧٥.

- (٥٨) هيراقليطس:- جدل الحب والحرب (مجموعة نصوصه الباقية) ترجمة وتعليق / مجاهد عبد المنعم مجاهد: دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٧٥.
(٥٩) ول رايت:- المرجع السابق، ص ٩٤.

(60) K. Freeman:- op cit , p 121.

(61) K. Jaspers:- op cit , p 14 , and vide:-

- J. Barnes:- op cit , pp 131 - 132.

- هيراقليطس:- المصدر السابق، ص ٤٣.

- ثيوكاريس كيسيليس:- المرجع السابق، ص ٢١٢ ص ٢١٣.

(62) H. Sidgwick:- *Outlines of The history of Ethics* , Beacon Press , Boston , 6 th ed, 1931 , p 15.

(63) G. Vlastos:- *Equality and Justice* , p 72.

(٦٤) ثيوكاريس كيسيليس:- المرجع السابق ص ٢٣٧ وأنظر:-

- J. Chevalier:- *La notion du nécessaire Chez Aristotele* , Librairie Fe`lit Alcan , Paris , 1915 , p10.

(65) 'bid , p 11.

(66) -K - Freeman:- op cit , p 127.

(67) - W. C. K. Guthrie:- op cit , vol I , p 442 , and vide:-

- J. Barnes:- op cit , p 134.

(68) - H. Sidgwick:- op cit , p 14.

(٦٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني:- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكسب العربية، ط ١ القاهرة، ١٩٥٤ م ص ٧٣.

(70) Aristotal:- *Metaphysics* , Trans by:- Sir D. Rass , In *Great books of Western World* , VOL 8 , ed by:- R. M. Hutchins, Benton Publisher , Chicago , 1952 , A. v. 986 b23 p 503 and vide. - Hegel:- op cit , vol I , p 221 ,

- K - Freeman:- op cit p 246.

(71) Aristotle:- *Metaphysics* , 1083 b 13 p 615 , 108a. b 19-30 , p 612.

(72) G. Vlastos:- *Theology.....* , p 113.

(٧٣) د/ محمد فتحي عبد الله:- المنسوبة الفيثاغورية (مصادرها ونظرياتها) دار الأندلس الاسكندرية، ١٩٨٩ ص ٢ ص ٣.

(٧٤) د/ علي سامي النشار (وآخرون):- المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٧٥) د/ أميرة حلمي مطر:- المرجع السابق، ص ٧٦.

(٧٦) ول ديورانت:- قصة الحضارة، م٧ ح٧، ترجمة / محمد بدوان. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣ ١٩٦٨ ص ٢٠٠.

(٧٧) موريس تاضروس عبد مريم:- الأخلاق بين الطبيعة والعرف في الفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير (غير منشورة) آداب القاهرة، اشراف د/ أحمد فؤاد الأهواني، ١٩٦٨ م ص ٤٩.

(78) - F. M. Cornford:- Plato and Parmenides , Kegan Paul, London , 1939 , p 27.

(79) J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 98.

(80) E. Zeller:- op cit , vol I , P 482 , and Vide:-

- K. Freeman:- op cit , P 231.

- برتراند راسل:- تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول ترجمة د/ زكي نجيب محمود. مراجعة / أحمد أمين. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧ م ص ٦٧.

(81) Hegel:- op cit VOL I , P 234 , and Vide:-

- J. Barnes:- op cit , P 105.

- د/ محمد فتحي عبد الله:- المرجع السابق، ص ٩.

(82) E. Zeller , op cit , P 494. and cf:-

- J. Barnes:- op cit , P 106.

(83) I bid:- P483 , and Vide:-

- E. Hussey:- op cit , PP 64 - 65.

- د/ محمد فتحي عبد الله:- المرجع السابق، ص ٧٩.

(84) E. Hussey:- op cit , P 65.

(85) E. Zeller:- op cit , P488.

(٨٦) د/ محمد فتحي عبد الله:- المرجع السابق ص ٦١ وأنظر أيضا:-

- E. Hussey:- op cit , P 74.

(87) Hegel:- op cit , P 236.

(88) R. C. Lodge:- The Philosophy of Plato , Routledge & Kegan Paul , London , 1956 , P 73.

(89) E. Zeller:- op cit , P491.

(90) K. Freeman:- op cit PP 259 - 260.

(٩١) أنظر له الشفريات ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦ في:-

- J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , PP 119 - 120.

وأنظر ترجمتها في د/ أحمد فؤاد الأهواني:- فير الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٩٦. وأنظر شرحها:-

- Aristotle:- Metaphysics , A. 5 , 986b 8-21 , P 504.

- W. Jaeger:- The Theology:- P 45.
- E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , Trans by:- L.R. Plamet, 13 th ed , Dover Publications inc , New York , 1980 , P 43.
- إيرفين شروذنجر:- الطبيعة والإغريق، ترجمة د/ عزت قرني. مراجعة د/صقر خفاجة. دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٢، ص ١٠٠.

(92) Hegel:- op cit , P 244 , and Vide:-

- W.C.K Guthrie:- op cit , P 379.

(93) K. Freeman:- op cit , P 95.

(94) Th. Gomperz:- Greek Thinkers , Vol IV , Trans by:- G. C. Berry , John Munray Press , London , 1939 , P 159.

(95) K. Freeman:- op cit , P 98.

(96) G. Vlastos:- Socrates , Cambridge University Press , New York , 1992 , P 164, N 32.

(٩٧) د/ يحيى طريف الحوتى:- المرجع السابق، ص ٣٠٩، وأنظر في عرض موقف بارمنيدس:-

- D. Laertius:- I , IX 22 - 23 Pp.431-33.

- Hegel:- op cit , VOL I , PP 255-256.

- F.M. Cornford:- Plato and Parmenides , PP 40-42.

- M. Heidegger:- op cit , P 97.

- K. Freeman:- op cit , PP 140 - 142.

- ميشلين سولاج:- بارمنيدس. ترجمة د/ بشارة صارجي. المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ص ٦٣ ص ٦٥.

(98) W. Jaeger:- op cit , P 92. and Vide:-

- A. H. Armstrong:- An introduction to Ancient Philosophy , Methuen & Co LTD, London , 1981 , P 13.

(٩٩) أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق، شذره (٧٠) ص ١٣٠.

(١٠٠) ميشلين سولاج:- المرجع السابق. ص ٦٣.

(١٠١) د/ أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق، شذره (٨) ص ١٣٧.

(١٠٢) نفسه. الشذرات [١٠ - ٩١ ، ١١٢ ، ١٣] ص ١٣٤.

(103) M. Heidegger:- op cit , P 97 , and Vide:-

- J. Chevalier , op cit , P 12 , E-Hussey:- op cit , P 89.

(104) K. Freeman:- op cit , P 142.

(105) G. Vlastos:- Equality.. , PP 65 - 66.

(١٠٦) ميشلين سولاج:- المرجع السابق، ص ٩٠.

(107) G. Vlastos:- *Equality..* , PP 83 - 84.

(108) D. Laertius:- *op cit* , VOL I , VIII 75 , P 389.

(109) K. Freeman:- *op cit* , P 175.

(110) D. Laertius:- *op cit* , VOL I , VIII 76 , P 391.

(111) Aristotle:- *Metaphysics* , A. 10 , 1075 b3 , P 606.

(١١٢) أنظر الشفوات ٦، ٨، ١١، ١٢، ١٥ لابن دقليس في —

- J. Burnt:- *early Greek Philosophy* , P 230 ,

وأنظر الترجمة في: - د/ أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق ص ١٦٦ ص ١٦٧ . وأنظر التعليق عليها:-

- E. Hussey:- *op cit* , P 132.

- W. C. K. Guthrie:- *op cit* , PP 155 - 158.

- L. Robin:- *The Greek Thought* , Trans by:- M. R. Dobie , Kegan Paul , London , 1928 , P 100.

- F. Solmsen:- *Love and Strife in Empedocles' Cosmology* , an essay in:- *Studies in Presocratic Philosophy* , Ed by:- R. E. Allan & D. J. Farley , VOL II , Routledge & Kegan Paul , New York , 1975 , P 230.

(١١٣) أفلاطون:- القوانين. ترجمة إلى الإنجليزية د تيلور، تعريب محمد حسن ظاظا. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ٨٨٩ ص ٤٥٤.

(114) Aristotle:- *Metaphysics* , BI ch4 , 985 a1 - 20 , P 503.

(115) J. Barnes:- *op cit* , P 419 , and Vide:-

- K. Freeman:- *op cit* , PP 196 - 197.

(116) W. C. K. Guthrie:- *op cit* , VOL II , P 243.

(117) *Ibid* , P 160.

(118) K. Freeman:- *op cit* , P 187.

(119) W. C. K. Guthrie:- *op cit* , VOL II , PP 163 , 164.

(120) M. C. Nahm:- *Selections From early Greek Philosophy* , 3 rd Ed , Appleton Century Crofts inc , New York , 1947 , P 134.

(121) J. Barnes:- *op cit* , P 421.

(122) L. Robin:- *op cit* , P 107.

(١٢٣) أرسطو:- الكون والفساد. ترجمة إلى الفرنسية / يار تلمي سانهيلير تعريب / أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٢، ك ٢ ب ٦ ص ٥٢٩.

(124) J. Burnt:- *early Greek Philosophy* . P 225.

(١٢٥) موريس تاندروس عبد مريم:- المرجع السابق، ص ٥٢.

(126) K. Freeman:- op cit , P 187.

(127) Ch. H. Kahn:- op cit , P 187.

(128) Aristotle:- Metaphysics , III, 3 , 1000 b 12 , P 519.

(129) W. C. K. Guthrie:- op cit , P 172.

(130) W. Jaeger:- op cit , P 150.

(131) G. Vlastos:- Equality and Justice.. , P 62.

(132) W. C. K. Guthrie:- op cit , P 245.

(١٣٣) هناك من الدراسين من يفضل ترجمة "التوس" لدى أنكساجوراس بكلمة: "المخ" لأن المادة تتخلطه
أنظر:-

- A. G. Fuller:- op cit , P 218.

(١٣٤) راجع له الشفرات من ١ إلى ١٧ في:-

- J. Burnt:- Early Greek Philosophy , PP 258 - 260.

وأنظر ترجمتها لدى د/ أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق، ص ١٩٣ ص ١٩٥. وأنظر شرحها:-

- E. Hussey:- op cit , PP 134 - 136.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 273 - 276.

- K. Freeman:- op cit , P 267.

- F. M. Cornford:- before and after Socrates, Cambridge University Press, 1990, P3.

- G. S. Kirk & J.E. Raven:- The Presocratic Philosophers , Cambridge University Press , 1963 PP 372 - 374.

(١٣٥) أفلاطون:- فيلون. ترجمة د/ عزت قرني. مكتبة سعيد رافت، القاهرة ١٩٧٦، ج ٩٧
ص ٢٤٠.

(136) Aristotle:- Metaphysics , I, 3 , 984 b 15 , P 502.

(137) D. Laertius:- op cit , VOL I, II 6 P 137.

(١٣٨) قال بمادية العقل لدى أنكساجوراس:-

- J. Barnes:- op cit , P 409.

- G. S. Kirk & J-E-Raven:- op cit , P 374.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P 277.

- M. C. Nahm:- op cit , P 147.

- J. Burnt:- Greek Philosophy , P 80.

- M. E. J. Taylor:- Greek Philosophy. Oxford , London , 1924 , P 43.

في حين أنكّر أن يكون العقل لديه مادياً كل من:-

- K. Freeman:- op cit , P 267.

- Hegel:- op cit , VOL I, P 340.

- وولتر ستيس:- المرجع السابق، ص ٨٩ ص ٩٠.

(١٣٩) أفلاطون:- فيدوت، ع ٩٨ ص ٢٤١ ص ٢٤٢.

(140) Aristotle:- Metaphysics. I 4 , 985 a 15-18 , P 503.

(141) J. Chevalier:- op cit , P 22.

(١٤٢) وصف هيجل حديث سقراط بأنه جدلي يتلاعب بالألفاظ أنظر:-

- Hegel:- op cit , P 343. =

= وأكد بعض المؤرخين على هذا التجني من سقراط مثل:-

- K. Freeman:- op cit , P 269.

- M. E. J - Taylor:- op cit , P 45.

- W. C. K - Guthrie:- op cit , P 278 , M. C. Nahm:- op cit , P 148.

(143) D. Laertius:- op cit , VOL I , II B , P 139.

(144) E. Zeller:- A history of Greek Philosophy , VOL II , P 364.

(145) K - Freeman:- op cit , P 269.

(146) J. Barnes:- op cit , P 409.

(147) E. Hussey:- op cit , P 139.

(148) B. Inwood:- op cit , P 131.

(149) L. Robin:- The Greek Thought , P 125.

(150) W. Jaeger:- The Theology of the early Greek philosophers , P 164.

(151) D. Laertius:- II. 7. P 187.

(١٥٢) ول ديورانت:- قصة الفلسفة. ترجمة د/فتح الله محمد المشعشع. منشورات مكتبة المعارف بيروت ط ٤، ١٩٧٩ ص ٥٤.

(153) D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 30 P 441 , IX 45 , P 455. and Vide:-

- J. Chevalier:- op cit , P 25.

- J. Barnes:- op cit , P 413.

- E. Hussey:- op cit , PP 145 - 147.

- A. Wedberg:- A history of Philosophy, VOL I, Clarendon Press, Oxford, 1982 P35.

- د/ علي سامي النشار وآخرون:- ديمقريطس. ص ١٩ ص ٢٣.

- د/ أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق، ص ٢٢٢ ص ٢٢٤.

(154) D. Laertius:- op cit, VOL I, IX 30, P 441 , and Vide:- L. Robin:- op , cit. P117.

(١٥٥) محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص ١٩، وانظر د/ على سامى النشار:- ديمقراطى، ص ٢١٦.

- J. Burnt, early Greek philosophy, pp. 344, 346

(١٥٦) د/بني طريف الحولى: المرجع السابق ص ٩٩.

(157) D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 45 , P 455. and Vide:-

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 414 , 415.

(158) J. Chevalier:- op cit , P 28.

(159) W.R. Carter:- The elements of Metaphysics, MC Graw Hill Publishing Company , London , 1990 , P 19. and Vide:-

- إيرفين شرودنجر:- للمرجع السابق. ص ١١١ ص ١١٢.

(١٦٠) أرسطو: فى النفس، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوائى. ط ١ دار احياء الكتب العريضة، القاهرة ١٩٤٩ ص ٩.

(161) K. R. Popper:- op cit , P 186.

(162) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P 493.

(163) J. Barnes:- op cit , PP 423 - 424.

(١٦٤) د/ على سامى النشار وآخرون:- للمرجع السابق. ص ٤٨ وانظر أيضاً:-

- J. Chevalier:- op cit , P 26.

(165) F. M. Cornford:- Plato's Cosmology. Routledge & Kegan Paul , London , 1956 , PP 168 - 169.

(١٦٦) د/بني طريف الحولى:- الحرية الانسانية والعلم. دار الثقافة الجديدة، القاهرة ط ١ - ١٩٩٠ ص ٢١.

(167) F. M. Cornford:- Plato's Cosmology , P 170.

(168) E. Zeller:- Outlines of Greek Philosophy , P 67.

(169) S. M. Robinson:- An introduction to early Greek Philosophy , Houghton Mifflin Company , Boston , 1968 , P 219.

(170) J. Burnt:- Greek Philosophy , P 198 , and Vide:-

- K. Freeman:- op cit , P 303.

(171) W. Jaeger:- op cit , P 182.

- E. Zeller:- A history.. , VOL II PP 289 - 290.

- K - Freeman:- op cit , P 314.

(172) E. Zeller:- Outlines of greek Philosophy , P 69.

(173) W. Jaeger:- op cit , P 181 , N 41.

(174) G. Vlastos:- Ethics and Physics , P 390.

(175) Lbid , P 297.

(١٧٥) د/ أحمد فؤاد الاهواي:- فير الفسلفة اليونانية، ص ٢٢٧.

(177) L. Robin:- op cit , P 120. and Vide:-

- D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 45 , P 455.

(178) G. Vlastos:- Ethics and Physics.. , P 383.

- S. M. Robinson:- op cit , PP 220 - 221.

(179)E. Zeller:- A history... , VOL II , PP 281 - 282.

(180) S. M. Robinson:- op cit , P 236 , and Vide:-

- W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P.465.

- K - Freeman:- op cit , P 319.

(181) G. Vlastos:- Ethics and Physics , P 395.

(١٨٢) من أنصار هذا الرأي Bailey أنظر:

- F. M. Cornford:- Plato's Cosmology , P 170 ; NL

- G. R. Morrow:- op cit , P 424.

- د/ علي سامي النشار وآخرون:- المرجع السابق ص ١٥٦.

وقد وصفت د/ يحيى الخولي هذا التناقض بأنه شيزفريتا فكرية يكمل ديمقريطس فيها تحليله
للفكر العلمي الختمى بجملة مزايده ومآسية. أنظر كتابها:-

- د/ يحيى طريف الخولي:- الحرية الانسانية والعلم. ص ١٥٩.

(183) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II P 497.

(١٨٤) محمود أمين العالم:- المرجع السابق، ص ٣٤.

(185) G. Vlastos:- Ethics and Physics , PP 387 - 388.

(186) Ibid:- P 391.

(187) Ibid P 394.

(188) Ibid , PP 395 - 396.

(١٨٩) د/ يحيى طريف الخولي:- العلم والإغتراب والحرية. ص ٩٨.

(١٩٠) بولندا نواصل:- المرجع السابق ص ١١٨ ص ١١٩.

(191) K. R - Popper:- op cit , VOL I , P 189.

(192) J. Chevalier : Op Cit PP 14 - 15.

الفصل الثاني

سقراط

الخرية في الفلسفة اليونانية



الفصل الثانى

سقراط

كثيراً ما يُنظر إلى سقراط على أنه قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فادخلها إلى الساحات العامة وجعلها تسوس أعمال البشر. ولا تخلو هذه النظرة من الصدق. إذ يشترك سقراط مع السفسطائيين من معاصريه في تحويل مجرى الفلسفة اليونانية إلى منحى إنسانى بدلاً من منحها السابق الطبيعى. كل منهم جعل مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة البحث عن الوسيلة الكفيلة بتحقيق السعادة للإنسان بوصفه كذلك. ويشتركون جميعاً كذلك فى تعليق هذه السعادة على المعرفة والتعليم. فرقى الإنسان متوقف على المعرفة التى يمتلكها. غير أن الفارق بينهما هو أن المعرفة التى قصدها السفسطائيون هى المعرفة بالشئون العملية كالخلق فى الخطابة والسياسة والشئون العامة. أما سقراط فقصد بها المعرفة بالكليات الأخلاقية، المعرفة النظرية التى تحاول أن تصل إلى المفهوم العام للفضائل الجزئية.

راح سقراط فى همه ينشر هذه الرسالة لهداية البشر إلى طريق الخير. وأخذ يجادل محاوريه ليجلو صدأ المعرفة الفطرية بالكليات الأخلاقية الكامنة فى نفوسهم^(١) وهذا فارق بينه أيضاً وبين السفسطائيين. فإذا كان سقراط قد آمن بفطرية المعرفة، وبسهولة أن يتعرف الإنسان على هذه الحقائق إن ذكر بها، فإن السفسطائيين يؤمنون بأن المعرفة مكتسبة برمتها.

ولتق سقراط ثقة شديدة فى الرسالة التى تؤذيها هذه المعرفة فى تحقيق معادة بنى الإنسان، فوحد بينها وبين الفضيلة، وأقام على أساسها نوعاً من الحتمية ينتقل مباشرة من المعرفة إلى السلوك - منكراً تماماً دور الإرادة الفردية فى تقرير هذا السلوك. وسوف نصف حتمية سقراط الصارمة هذه التى أقامها على الإعلاء من شأن العقل بإسم "الحتمية

العقلية" لأنها تلغى دور العوامل الغير عقلانية في السلوك الإنسانى وتجعل كل فعل يصدر من الإنسان من إملاء عقله وحده، وهى حتمية تردّد صداها في العصر الحديث لصدى رنيه ديكرات الذى قال معبراً عن ذلك " إن إرادتنا لا تقبل إلى طلب شئ أو القرار منه إلا بقدر ما يصوره لها عقلنا حسناً أو رديئاً، بحيث يكفى أن يجيد المرء الحكم لكى يجيد العمل، وأن يحكم على أحسن وجه لكى يسارع إلى العمل على أحسن وجه^(٢) " وتختلف هذه الحتمية العقلية عن الحتمية السيكلوجية التى قال بها بافلوف والمدرسة السلوكية فى عصرنا، لأن هذه الأخيرة تجعل السلوك الإنسانى بجملة تعبيراً عن عملية سيكلوجية باطنية هى عملية ظهور المثير ورد الفعل الإنسانى عليه، وأنه كلما ظهر هذا المثير ظهر رد الفعل عينه عليه بشكل آلى لا محالة، وتجعل كل حياة الانسان عملية آلية من المثير والاستجابة^(٣). أما حتمية سقراط العقلية فتجعل السلوك الإنسانى نابهاً حتماً من العقل وحده، ولا وجود هناك لأى قوى أخرى تحرك الانسان سواه.

لن نبالغ فى شئ عندما وصفنا حتمية سقراط بالعقلية^(٤) إذ لم يكن للإرادة لديه أى نزوع مستقل عن العقل، وإنما ما يدركه العقل على أنه موضوع خير لا يبدى أن تنزع الإرادة إليه لا محالة، ومن عرف يوماً ما هو الخير فيعمل بالضرورة الفعل الحسن، وبهذا يخرج سقراط السلوك الإنسانى من ميدان الإرادة ويضعه برمته فى ميدان المعرفة، ويسلبه من طابعه الأخلاقى، وذلك لأن الشر الصادر عن جهل ليس موضوعاً أخلاقياً. وقد جسد سقراط هذه الحتمية فى مقولتين شهيرتين له هما " الفضيلة علم " و " لا أحد يفعل الشر بإرادته " وأخذ يدافع عن صحة كل مقولة منها فى العديد من المحاورات السقراطية لأفلاطون تلميذه، وفى عدة مواضع من مذكرات كسينوفون صديقه، وبلغت مهارة البرهنة هناك حداً جعلت المؤرخين يصفون هاتين المقولتين بوصف " المغالطات السقراطية "، دعنا نتناول كل واحدة منها على حدة.

أ - الفضيلة معرفة:

تحتل المعرفة الصادقة قلب فلسفة سقراط، فكل جوانب فلسفته تردّد إليها فى النهاية وذلك نتيجة لإيمان سقراط بأن كل أوجه القصور فى أبناء عصره - إن لم يكن فى الجنس البشرى كله - راجع إلى نقص المعرفة الحققة، وإلى توهم الإنسان أنه يعرف وهو فى الحقيقة لا يعرف، وأعتبر سقراط أن توعية الناس بجهلهم هذا، وتبصيرهم بالمعرفة

الحققة، هي الرسالة التي كلفته الألهة بما من خلال عرافة دلفي^(٥). وافنى سقراط سنين عمره السبعين في أداء هذه الرسالة إن لم نقل إنه قد دفع حياته ثمناً لها وللوفاء بها.

من هنا نبعت مقولة سقراط الأولى " الفضيلة معرفة " والتي ردها في العديد من المناسبات^(٦). لقد قصد سقراط بهذه المقولة أن المعرفة بالفضيلة هي معرفة بما تكون عليه الفضيلة، وأن هذه المعرفة شرط ضرورى وكاف ليكون الإنسان فاضلاً. وهذا "راد سقراط توجيه العقل - كما يقول هيجل - ليرتد إلى ذاته، فنأدى بأن المرء لا يمكن أن يتعلم الفضيلة ما لم تكن الفضيلة مقطوعة في ذاته من قبل، وكل ما هو فاضل يُستولد من داخل الإنسان، فهناك الكلى الكامن في العقل، و اراد سقراط أن يوقظ هذا الشعور، إذ آمن بأن الروح العامة التي إضحت من الواقع القائم حوله، توجد في عقل الإنسان الفرد إنما المعرفة الفطرية^(٧). فإذا سألتاه معرفة بماذا؟؟ كانت إجابته كما وردت في حوارهِ مع أيديكوس Euthydemus إنما معرفة بالنفس وبطبيعتها، فالناس يتمتعون بقدر عظيم من المتع نتيجة لمعرفتهم بأنفسهم، في حين أنهم يجلبون على أنفسهم قدرًا هائلاً من الشرور من خلال كونهم تائهين عن أنفسهم وحدودها، وذلك لأن من عرف نفسه عرف ما يكون مناسباً لها ويفرق بين ما يكون بمقدوره فعله وما لا يكون، فيقبل على فعل الأول ويتحاشى الثاني، أما ذلك الذى لا يعرف نفسه، فإنه يتخدد في قدراته، فلا يعرف ما يحتاجه حقاً^(٨). ومن ثم كان هدف سقراط في فلسفته إيقاظ الناس ليلزموا ما هم عليه، فيعرفوا ما ينبغى عليهم البحث عنه والاتجاه إلى فعله. ورفع شعار معبد دلفي " إعرف نفسك " تعبيراً عن ذلك، وإيماناً منه - كما قال كاريد - بأنه متى عرف الإنسان الخير ولو مرة واحدة فمن المستحيل تصور أنه يسلك في فعله على نحو مختلف عن معرفته هذه، وإذا حدث وتصرف المرء على نحو يخالف الخير، فإن هذا راجع إلى جهله المطبق بالخير حتماً، وظنه في نفسه إنه عارف به. إن البشر بدون هذه المعرفة كسفينة بدون رباب^(٩). بل وتطرف سقراط في " المذكرات " إلى أكثر من ذلك فقال " إن الجاهل بالذات مع توهم المعرفة حالة موصلة إلى الجنون، والجنون يتطلب النفى من البلاد^(١٠).

إنه بدون أن تكون لدى الإنسان معرفة بمحدود نفسه، فلن يكون فاضلاً على الإطلاق في رأى سقراط، وأيضاً لو كان لديه معرفة فلا يمكن أن يكون إلا فاضلاً.

هكذا اعلنها سقراط في قطعة جازمة، ناسباً إلى العقل دور الإرادة فكان لديه أمراً شريعياً وقوياً لا يسمح لأحد يعرف الفارق بين الخير والشر أن يفعل شيئاً يناقض ذلك. ولا يمكن أن تظهر هذه المعرفة بسلطان الشهوة فتكون مأمورة بأمره. وإنما للمعرفة قوة ميطرة وأمره للجميع^(١١). فالذي علم حدود نفسه علم ما يكون فاضلاً وما يكون عادلاً، ومن ثم تصرف بشكل عادل لا محالة. كما أكد سقراط ذلك في "جورجياس" ولن يرغب أبداً في فعل ما هو ظالم^(١٢). ويخلع سقراط بذلك على المعرفة طابعاً عملياً قوياً، وقوة خارقة على التحكم والسيطرة. ويبرز هذا بشدة في تعريفه للشجاعة بأنها معرفة ما ينبغي وما لا ينبغي على المرء فعله^(١٣). وذلك بأن يعرف المرء حدود نفسه. وإحساساً من جورج سانتس بهذه القوة الجبرية للمعرفة لدى سقراط، وصف مقولة سقراط السابقة بأنها مقولة شرطية ثنائية **biconditional** أى تقرر أنه عندما تكون لدى المرء معرفة بحدود نفسه يكون فاضلاً وأيضاً عندما يكون فاضلاً فلا شك أن تكون لديه معرفة بحدود نفسه^(١٤).

إذن كانت المعرفة التي قصدتها سقراط في مقولته تشمل عمليتين: معرفة بحدود وقدرات النفس، ولعالم الإنسان الباطني، ومعرفة بالمفاهيم والتعريفات الأخلاقية. فإذا ما عرف الإنسان الشيء الكلي الشامل عرف في الوقت نفسه الأحكام التي في ضوءها يوفق بين الممكنات الخارجية المحيطة به وبين بواعثه النفسية الباطنية. إنه محكوم إذن في حياته بإمكانياته النفسية وينطاق المعرفة الذي وصل إليه، ولن يكون العمل الصالح متاحاً له بدون هذه المعرفة الحققة. ولن يفعل الناس على الإطلاق ما يعرفون أنه ضار بهم وخطأ في مصالحهم. ومن ثم يشبه سقراط المعرفة الأخلاقية بالمعرفة في العلوم التقنية العملية، في أن كليهما ضروريان للممارسة الناجحة وتحقيق السعادة. لأن المعرفة الخاصة بالخير تقترن إقتراناً شديداً بالرغبة في الوصول إليه^(١٥).

غير أن سقراط وهو يفترض في مقولته السابقة ضمناً بأن كل نفس إنسانية تملك بالقطرة القوة الضرورية على التبصر والإدراك المباشر للخير والشر، لم يرغب عن ذهنه أنه وكما يحدث أن تعاقب العين مثلاً عن الرؤية بفعل الشبورة، فإن النفس كذلك قد تختطف - في رأيه - في إختيار الخير وتفضل الشر عليه بسبب المظاهر الزائفة والغموض الخارجي لذا من واجب الانسان أن ينمى ما لديه من قوة فطرية وذلك

بالمعرفة والتعلم بما يكون فضيلة حقاً. ونتيجة لهذا الربط بين المعرفة وبين النفس - نسب سقراط منزلة للنس أسمى من منزلة الجسد، وجعل لها السيادة والتوجيه عليه، وبقدر ما تظل النفس مسيطرة على شهوات الجسد بقدر ما يظل الإنسان كائنًا أخلاقياً سعيداً^(١٦)، وأنهى سقراط من ذلك - كما قال كورنفورد - إلى إكتشاف أن النفس وليس الجسم هي ذات الإنسان الحقة، وقصد بها ملكة البصر التي يمكنها أن تعرف الخير من الشر وتختار الخير دائماً وأبداً^(١٧).

تترتب على مقولة سقراط "الفضيلة معرفة" تلك التي وصفت بأنها "مغالطة أخلاقية"^(١٨) عدة نتائج لا تخلو من المغالطة بدورها. على رأسها أن الفضائل أضحت لدى سقراط في جوهرها واحدة مهما تنوعت صورها وذلك لأن الفضيلة لديه هي المعرفة الكاملة. ولا تتميز أى فضيلة عن أخرى فكلها معرفة. والإنسان الذى يظهر له شكل واحد من أشكال الفضيلة - كالشجاعة مثلاً - يكون بذلك مالِكاً لجميع الأشكال الأخرى^(١٩). وهى نتيجة مغالطة إذ تتعارض مع الحقيقة والواقع إذ من الممكن أن تقابل رجلاً شجاعاً وفى الوقت نفسه كذاباً.

ومن النتائج المغالطة كذلك عليها قول سقراط إننا إذا كنا مزدوجين بالفضيلة فإن أسوأ تعاسة لا يمكن أن نحمل بساحتها، إنما أغلوطة تستبعد إمكانية إنزال الضرر بالفضيلة على الإطلاق وقد عدها البعض لذلك المغالطة الثالثة في المنهج السقراطى^(٢٠). وقد بلور سقراط هذه المغالطة في "الدفاع" عندما قال " لا يوجد شر من الممكن أن يحل بالرجل الفاضل في هذه الدنيا ولا في الحياة الآخرة"^(٢١). وأخيراً بقى أن نقول إن مغالطة سقراط الأولى هذه كانت - كما يقول ول ديورانت - سبباً في معاداة سقراط للديمقراطية. إذ طالما أن المعرفة هي أسمى الفضائل، فإن الاستقراطية هي خير أشكال الحكم والديمقراطية هي أكثرها سخفاً^(٢٢). وذلك لأنه ليس لدى العامة معرفة بالخير، كما أنه الحكم الديمقراطي لا يتطلب أى إمتياز عقلى كمؤهل للزعامة، بل يتيح الفرصة أمام الجميع للوثوب إلى السلطة.

لكن هل المعرفة حقاً بهذه القوة التوجيهية الآمرة التي ظنها سقراط لها؟؟ لا أظن أنها بكل هذه القوة. فالواقع العملى المشا - يدلنا دلالة واضحة على أن هناك عواملأ أخرى - إلى جانب المعرفة - تدخل في عملية تعيين السلوك الإنسانى. وإن كثيراً

من الناس يعرفون تمام العلم أن ما يفعلونه خطأ وضار بهم ومع ذلك يفعلونه ولا تمنعهم هذه المعرفة عن فعله كالمذنبين مثلاً. أن سقراط في وقفه للأخلاق على المعرفة فحسب قد أغفل - كما قال أرسطو - دور الإرادة والشخصية في إملاء السلوك^(٢٣). إن ما أفتقده أرسطو لدى سقراط - كما يعلق هيجل مستحسناً نقد أرسطو هذا - هو الواقعية الذاتية، أو ما نسميه نحن "القلب"، فالإدراك ليس هو العنصر الوحيد في الفضيلة، إنه لكي يضحي الخير المدرك فضيلة بشكل كامل - يجب أن ينبع من الإنسان ككل واحد (عقل وقلب) ويكون متطابقاً مع الواقع الفعلي^(٢٤).

إن المعرفة في حقيقة أمرها لا هي ضرورية ولا حتى شرط كاف للفضيلة، لأنها عمل عقلي محض، في حين أن الشعور عمل إنفعالي، ولا يمكن لأحد يضع الواقع الفعلي في إعتباره أن يؤكد أن معرفة ما هو الأفضل تقود دائماً إلى اختيار الأفضل. إن محاولة سقراط عقلنة السلوك البشرى مخالفة تماماً للواقع المشاهد^(٢٥). وأخيراً ما هو المبرر الذي يقدمه سقراط لنا ليطالبنا بأن نؤمن بأن الفضيلة مرغوبة أكثر من أى شئ آخر في الحياة؟؟ حقاً من الممكن أن نقبل الشكافة التي وضعها بين الفضيلة وبين الصحة وبين الرذيلة وبين المرض، فالرذيلة مؤلمة ولكنها ليست مؤلمة لكل الناس، إذ ماذا ترائنا نفعل مع الذي لا يجد أنها كذلك؟؟ لقد عاش سقراط حياة متسقة مع أفكاره وقناعاته الداخلية، حياة فاضلة ولكنها حياة من المستبعد أن يعيشها كثير من البشر بوصفهم بشر^(٢٦).

وتبلغ الغرابة منهاها في الموقف السقراطي عندما نرى أنه وهو الذي جعل الفضيلة معرفة بالقيمة الأخلاقية ينتهي في "بروتاجوراس"^(٢٧) إلى أنها غير قابلة للتعليم والتلقين عن طريق معلمين بل مبذورة في النفس بالقطرة، وهي مغالطة لا يقره عليها أحد، لأنها سوف تنتهي بنا إلى إلغاء كل القيم الأخلاقية ومواد القانون وكذلك التعليم الأخلاقي نفسه الذي يهتم به سقراط كل الإهتمام.

ب- لا أحد يفعل الشر بإرادته:

تترتب مغالطة سقراط الثانية هذه على مغالطته السابقة "الفضيلة معرفة" فإذا كانت للمعرفة هذه القوة المطلقة التي ظنها سقراط لها، فلا يمكن أن يفعل أمرئ الشر وهو عارف بأنه يفعل شراً. فليس الإنسان شريراً بطبعه، وإنما شرير بجهله فحسب، إذ أنه يرتكب الشر لأنه يتصوره خطأ أنه الخير، ويجهل أنه لا يكون كذلك. فمعرفة الإنسان بالخير سوف تقوده حتماً إلى فعله لا محالة. فهي فوق الشهوة ولا يمكن أن تهزم بالشهوة وتُجر من الخلف كعبد أبي^(٢٨) إنه متى وجد العلم وجد معه العمل لا محالة، وإنتهى سقراط إلى أن الشر عمل لا إرادى. وشدد على هذا في مواضع عديدة^(٢٩). فلماذا لا يكون الإنسان شريراً بإرادته لديه؟؟

يجيب سقراط على هذا في "بروتاجوراس"^(٣٠) بتقديم نظريته لذية في الأخلاق. ذهب فيها إلى أن كل أمرئ يبغي بطبيعته الخير لنفسه، إذ من طبيعة الإنسان أنه يسعى لكي يكون سعيداً وليس من طبيعته الميل إلى ما يضر كونه كذلك. ولا شك أن الحياة الأكثر لذة هي الأعظم سعادة، ومن ثم يجب أن يضع الإنسان حساباً لذياً - يقدر فيه المنافع العائدة عليه من الأفعال المختلفة ويختار أيها أكثر معة له، ولما كان الخير هو الأعظم إتباعاً للإنسان في حياته، والشر الأعظم ضرراً بهذا السرور، فمن الحق أن يطلب الإنسان الخير متى عرف أن الذى أمامه خير، ولن يقبل على الشر أبداً متى عرفه. لأن الإنسان كائن عاقل يضع لنفسه أهدافاً، ويتفكر ويتدبر في الوسائل التي تقود إلى هذه الأهداف، والسعادة هي اسمى هذه الأهداف^(٣١). ولما كانت المعرفة هي التي تحدد لي في الواقع - أفضل السبل إلى هذه السعادة فإننا عندما نخطئ ونفضل الألم على اللذة، فمن المؤكد أن هذا راجع في المقام الأول إلى الجهل، إذ لا أحد من البشر يتمنى أن يكون تعساً. وهنا يشبه سقراط الرذيلة بالمرض الجسمي، ومن الحق أن يفضل الإنسان المرض على الصحة.^(٣٢)

ولا تعارض بين هذا المذهب الذى الصرف وبين مقولة سقراط الأولى "الفضيلة معرفة" إذ لا تزال المعرفة هي سيدة الموقف أيضاً في هذا المذهب - على حد قول جوني، وذلك لأن تقدير درجة السرور والم العائدين من طرق الفعل المتاحة معتمد في نجاحه على معرفة أى المتع والآلام يكون حقيقياً خالصاً وأيهما لا يكون^(٣٣).

ويضحى إختيار السيئ على الخير نتيجة لنقص هذه المعرفة، ومن هنا كان الشر لا إرادياً في رأى سقراط^(٣٤).

لقد آمن سقراط بشدة أن أفعال البشر قد حُتت عليهم - خاصة تلك الخيرة منها - بطريقة ثابتة بواسطة معرفة الخير فراه في "جورجياس"^(٣٥) يؤكد على أن الطاغية والخطيب - اللذان يهتمان أولاً وأخيراً بشهوات الجسد - لا يفعلان في الحقيقة ما يريدان لأنهما يريدان في حقيقة الأمر السعادة في حين أن أفعالهم هذه تجلب الشقاء عليهم. وذلك لأن ما يريده البشر حقاً هي الغايات وليست الوسائل، وليست الثروة والسلطان سوى وسائل للسعادة، ولا تُستهدف لذاتها وإنما كوسائل للخير، والطغاة في إنكبابهم عليها لا يفعلون ما يريدون حقاً. فالمرء الذي يخطئ في الهدف لا يفعل في الواقع وفقاً لإرادته وإنما وفقاً لمثته^(٣٦).

ينكر سقراط في ضوء ذلك إمكانية حدوث "الضعف الأخلاقي" أي: إلتصار الشهوة على العقل. وقد وصف: الاستاذ سانتس مقولة سقراط الثانية لهذا السبب بأنها "مغالطة تدبرية" Prudentail paradox لأنها تنكر وجود الضعف التدبري في الفعل والتنفيذ^(٣٧)، إذ لا يمكن في رأى سقراط أن تغلب الشهوة الحكيم على أمره فتجعله يفعل ما يعرف أنه شر^(٣٨). وإنما الذي يفعل الفعل الشرير، يكون محكوماً بالجهل لأن ما يفعله ضار به. وبقيم سقراط بهذا تفرقة بين الرغبة في الخير الحقيقي وبين الرغبة في الخير الظاهري. في الأولى يكون موضوع الإرادة خيراً فعلاً وحقاً، وفي الثانية يكون خيراً ظاهرياً فحسب، فيقع المرء عندما تكون لديه الرغبة الثانية في الخلط والإرتباك إذ ما يقوده ليست المعرفة الكاملة وإنما نصف إعتقاد half belief يعنيه عن رؤية الإعتقاد الصحيح فيفعل الشر^(٣٩)، وهو يعتقد أنه ليس كذلك. إن ما ينكره سقراط هو أن تكون الأفعال الشريرة متعمدة من الفاعل، فالتاس في هذه الحالات لا يعرفون أن الأشياء التي يرغبونها تكون سيئة، إذن فالفعل هو وحده الذي بإمكانه أن يحدد ما إذا كان الشئ المستهدف له بعض القيمة أم لا، وهو الذي يتصرف على عكس عقله بسبب الشهوة لا بفعل ما يحتاجه كموجود عاقل، وهذا بسبب نقص المعرفة لديه. (٤)

الواقع أن سقراط يركز في إقامة مغالطته الثانية هذه على ركائز ثلاث: - أنه لا يرغب أحد فيما يكون شريئاً، وإنما يرغب الجميع في الخير، وأن الشر ضار بالإنسان وسعادته، وأخيراً الإعتدال على معنى شمولي للمعرفة، فهي معرفة بالأشياء الخارجية من جانب ومعرفة بالخير من جانب آخر، أى معرفة الفضيلة ومعرفة ضرورة إتباعها. وكلاهما - في رأى سقراط - وجهان لعملة واحدة. لذا يذهب سقراط إلى أن من عرف ما تكون عليه الشجاعة عرف في الوقت نفسه أنه ينبغي أن يفعل هذا وذلك من الأفعال^(٤١). ومن ثم يؤمن سقراط بأن المعرفة الأخلاقية الحقة كفيلا بتسديد الفجوة بين الفكر والعمل، وإلغاء الفواصل بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون. فهل ينكر سقراط واقعة الضعف حقاً؟؟

يدافع سانس عن سقراط في ذلك، ويرى أنه لا ينكرها، ويعتمد سانس في هذا الدفاع على تفسير يتكره هو بنفسه لمعنى المعرفة التي قصدها سقراط في مقولاته، ففي تصوره إنما لم تكن معرفة بالفضيلة كما يحسن، بل معرفة المرء بما يكون فاضلاً، ومعرفة أنه من الأفضل للمرء فعل ذلك وهذان المكونان منفصلان الواحد منهما عن الآخر، ومن ثم من يرتكب الشر وهو عارف أنه يكون شراً ولكنه يجهل أن يكون ضاراً به، وإما أنه يرتكبه وهو يعترف الأمرين معاً، وإما يرتكبه وهو لا يعرف أنه شر ويعرف أنه نافع له. ومن ثم فسقراط يعترف بوجود حالات "ضعف الإرادة" فمثلاً عندما أقوم بالنصب على شخص ما، فإنني في هذه الحالة أعرف أن فعلى هذا فعل حسن لأنه مفيد لي وأجهل الجزء الثاني من المعرفة السقراطية وهي معرفة أنه فعل شرير^(٤٢). أما من يجمع بين شقي هذه المعرفة معاً فلا يرتكب الشر إرادياً أبداً. وراح سانس بعد ذلك ينعي على التفسيرات التقليدية لمقولة سقراط - وقوعها في الخلط والخطأ الشنيع في تفسير موقف سقراط - فتتظر إليه على أنه أنكر دور الرغبة في السلوك مع أنه أكد على أن هناك رغبة دائمة لدى البشر جميعاً إلى السعي وراء الأشياء السارة والإبتعاد عن الضارة عند حذبه عن الحساب اللذي، فهو في حقيقة أمره لا ينكر ما للرغبة والإرادة من دور^(٤٣)

غير أننا لا ننفي مع سانس في رأيه السابق. إذ لم يكن يحظر ببال سقراط على الإطلاق مثل هذه التفرقة التي إبتدعها سانس بين مكونات المعرفة التي قصدها في

مقولته. إذ أنه عندما طرح مقولته "لا أحد يفعل الشر بإرادته" كان هذا نتيجة لحديثه الطويل مع بروتاجوراس حول القضية الأولى "الفضيلة معرفة" ومن ثم فالأقرب إلى الصواب - حسب سياق المحاوره نفسه وحسب الموضوع الذى تتحدث عنه (إمكانية تعلم الفضيلة) إن المعرفة التى قصدنا سقراط هى المعرفة الأخلاقية بالفضيلة الخارجية كمفهوم عام كلى ومعرفة الانسان بنفسه كما سبق وأن أشرنا ولم يكن يضع فى حسبانته إمكانية وجود جزء من هذه المعرفة لدى الإنسان عندما يهتم بفعل الشر لأنها ككل لا يتجزأ. وهذا ما شدد عليه سقراط صراحة عندما رأيناه آنفاً يؤكد على وحدة الفضيلة، الأمر الذى يعنى إيمانه فى الوقت نفسه بوحدة المعرفة كذلك طالما أن الفضيلة معرفة لديه.

إننا نتفق مع التفسير التقليدى الذى آمن به كثير من المؤرخين لمقولة سقراط^(٤٤)؛ وهو أن سقراط ينكر حقاً واقعة الضعف الأخلاقى، ومن ثم ينكر وجود الحرية الإنسانية ويجعل سلطة العقل طاغية وشاملة على كل مدارك الانسان ولا يمكن قهرها بالشهوة أو بالخوف أو بالألم^(٤٥). بل أن سانتس نفسه عاد وأعترف فى خاتمة المقال بذلك فقال "غير أنه ليس جزءاً من حلى أن أهتم بأن أبين أن المغالطات السقراطية تتعارض مع الواقع الفعلية أم لا، وإنما أن أظهر فحسب أنها لا تتناقض مع تلك التى يُعتقد عادة أنها تتناقض معها^(٤٦)". وفى مقال تأخر عن مقاله السابق فى الزمن يعلن سانتس نفسه صراحة بأن سقراط يهتم فى "بروتاجوراس" بإنكار وقوع الضعف الأخلاقى فلا أحد فى نظره يمكن أن يُغلب على أمره بالشهوة. ويأخذ فيه على حديث سقراط أنه لم يتحدث عن أنواع الضعف الأخرى الأخلاقية وأهتم فحسب بواحد منها، ولم يتطرق إلى حالات قهر العقل بفعل الخوف أو الحب^(٤٧). وما يؤكد موقفنا أكثر وأكثر أن أفلاطون وأرسطو - وهما الأقرب زمنياً إلى سقراط من سانتس هذا - قد أكدوا على أن سقراط يذهب إلى أن الظالم الذى يظلم يرتكب ذلك نتيجة لجهله بأن ما يفعله ظلم ومن ثم يكون بمنأى من اللوم، فلا يجب أن يعاقب وإنما يستحق التهذيب والعلاج^(٤٨). مما يعنى أن سقراط اعتبر فعله فعلاً لا إرادياً فى نظرهما، وليس نابعاً من معرفة لديه بما يفعل. وقد فهم ابكييتوس^(٤٩) ومرقص أوريلوس^(٥٠) الرواقيان هذا المعنى أيضاً من مغالطة سقراط السابقة.

هكذا أنكر سقراط في حميته العقلية هذه حالات ضعف الإرادة، لأنه أصلاً ينكر أن يكون للإرادة دوراً مستقلاً عن العقل، وآمن بأن الإنسان خير بفطرته ولا يفعل الشر إلا تحت قهر وتدخل الظروف الخارجية، ويستحيل أن يكون الشر نابعاً من نفس الإنسان الباطنية بوصفه كذلك^(٥١) غير أن الإنسان ليس بهذا الطهر الذى ظنه سقراط عليه، ففي فطرته تتنازع قوى الخير والشر، اللتان يولد مزوداً بهما تنازُعاً عظيماً و النصر بينهما سجالاً.

تبرز الحتمية العقلية بوضوح في كل جزئية من برهان سقراط السابق على لا إرادية الشر، تبرز في تأكيده على أن الخير هو الغاية التى يستهدفها البشر جميعاً حتماً بشكل فطرى وهى مقولة مشكوك في صحتها المطلق بشدة، كما أنه يشير فيها إلى ما يكون ضرورياً بشكل سيكولوجى وليس عما ينبغي على المرء فعله أخلاقياً^(٥٢). وتبرز أيضاً في تأكيده على قوة المعرفة وسلطان العقل على كل مدارك الإنسان، وفي جعله الاختيار الصائب مرادفاً دائماً وأبداً للاختيار العقلاني والاختيار الخاطئ مرادفاً دائماً وأبداً للاختيار (الحكم) غير العقلاني. وهذا غير صحيح في الواقع. لقد آمن سقراط بأنه من السخف الحكم والإقرار بشئ على أنه سليم بدون تقديم تطبيق له في فعل يقع خارج المجال الذهني، وهذا الفعل يكون مطابقاً للحكم بشكل حتمي. ومن ثم فلا وجود لحرية الاختيار الإنسانية لدى سقراط، إذ وفقاً للمعنى النسبي للحرية الذى نأخذ به في بحثنا هذا، لا يكون الإنسان حراً في اختيار أفعاله بالنسبة إلى حتمية طاعته وإتباعه لأحكام عقله ولا يمكنه على الإطلاق أن يخالفها. لا يكون الإنسان حراً لدى سقراط في اختيار أفعاله كلها الخيرة والشريرة على حد سواء، بل يجب أن يختار الخيرة على الدوام فقط، مما يعنى أن سقراط لا يعترف بوجود الصراع النفسى داخل الإنسان^(٥٣)، بل يؤمن بأن النفس تسعى دائماً وأبداً إلى الخير بالفطرة، ولا أظن أن إيمانه هذا مركّزاً على أساس قوى، فليس كل البشر خيرين بالفطرة، فهناك البعض الذى لا يكون خيراً إلا خوفاً من العقاب. لقد طبق سقراط إيمانه هذا على حياته كلها، فالتزم دائماً بترجيحه عقله ولم يخرج عن طوعه أبداً.

غير أنه ليس للعقل كل هذا السلطان، ولنا جميعاً كسقراط، حقاً إن العقل شئ عظيم، ولكنه ليس سوى عقل، في حين أن الإرادة التى تجاهلها سقراط - تعبر عن

الحياة بأكملها بما في ذلك العقل وإهتماماته^(٥٤). أن المعرفة مجرد فهم عقلي للمبادئ الأخلاقية العامة، وهو فهم لا يحتم بالضرورة الرغبة بالشكل الذي يأخذها به سقراط. لقد أخطأ سقراط في أنه لم يلاحظ. كما قال جولي - أن الرجل ذو المعرفة - هو القادر على فعل ما يريد عندما يريد ذلك داخل المجال الخاص بمهاراته، قادر على الخير والشر على حد سواء وبمهارة وليس على الخير فحسب كما زعم سقراط.^(٥٥)

إيمان سقراط بالعناية الإلهية الشاملة:

آمن سقراط إلى جانب أخذه بالحتمية العقلية بالحتمية اللاهوتية. حيث اعتقد بشدة في وجود عناية وقانون إلهي أعلى يسودان الكون كله، ويوجهان كل الموجودات نحو العمل المرسوم لها في سياق الكل بواسطة العقل الإلهي.

لم يكن سقراط منكراً لوجود الإله كما إقمه أنتيوس في صحيفة دعواه أمام المحكمة الأثينية، بل كان مؤمناً بأن وجود الأله أمر بديهي، فهو موجود ويرسل إلى سقراط بالإشارات الإلهية لتنزيه وترشده كذلك في أفعاله، كما أنه يعتنى بالكون عناية كاملة وخيرة، فهو الذي خطط للكون نظاماً متسقاً يروم الخير والسعادة للجميع، ومن ثم فإن لديه القدرة على أن يفرض على الإرادة الإنسانية النظام العلي الذي ينبغي أن تتواءم أفعالنا معه. ويتدخل في سير الأحداث والتغيرات فيحولها لمنفعتنا أو العكس^(٥٦). ونرى سقراط في أكثر من موضع من "مذكرات" كسينوفون يدخل في مجادلات طويلة مع الملحدين - أمثال ارسوديموس Aristodemus لبيان أن العناية الإلهية منتشرة في كل أنحاء الوجود. فقد جاءت كل الأشياء من أجل غاية ومن عمل عقل مبدع خلق الجنس البشري على صورة حسنة أسمى من كل الموجودات، ويقول "إننا لو تأملنا كل شيء في الوجود لرأينا كيف تعمل العناية عملها فيه" وينتهي في براهينه إلى أن الألوهية قوة ترى كل شيء وتسمع الأشياء جميعاً، وتعنى بكل شيء في الوقت ذاته^(٥٧).

ويسوجب منا هذا الإله الطاعة التامة لأوامره. وهذا ما آمن به سقراط بشدة ففي "الدفاع" يعلن أنه قد أفنى حياته في أداء الرسالة الإلهية التي كلفه الإله بها، وأنه

على أتم الاستعداد للموت في سبيل أداء هذه الرسالة وطاعة الأمر الإلهي " إنني أعزكم أيها الأثينيون وأحكمكم، ولكني أطيع الإله أكثر وطملاً بقي في نفسي، وكنت قادراً على ذلك فلن أتوقف عن التفلسف، فهذا هو ما يأمر به الإله ^(٥٨). لقد اعتبر نفسه في خدمة الإله ومنفذاً لأمره، وشعر أنه من العار أن يعصيه، وأوصى اتباعه ومعاصريه بأن يفعلوا مثله ويطيعوا الإله في كل ما يأمرهم به ^(٥٩). فلا شك أن الإله يقود إلى طريق الخير، ولا يريد الناس سواه، وعلينا أن نطيعه لنحظى بالسعادة، وكان سقراط نفسه يقوم بكل ما هو مطلوب منه من جميع العبادات للألهة الخفية في أثينا - رغم تشككه في وجودها. وكثيراً ما كان يحلو له أن يشبه نفسه بالجندي الخاضع لإمرة قائده - ويجب أن يلتزم مكانه الذي أراده الإله له.

فلم ينطلق سقراط في سلوكه فحسب لما يحليه عليه عقله الذي هو قيس من الإله بل كان ينطلق كذلك من إحساسه الباطني بضرورة إطاعة الأوامر الآتية إليه من القنوت العلوية. فتراه يعلن في أكثر من موضع ^(٦٠) أن الذي حثه على فعل ما فعل أو الإمساك عن فعله كانت الإشارة الإلهية التي تأتيه فجأة من السماء وتكره في كل أمور حياته. يعلن ذلك صراحة في "الدفاع" ^(٦١) عندما قال إن سبب قبوله لحكم الإعدام "تنفيذ ما أوصى بعمله بواسطة الإله خلال الإشارات والرؤى الإلهية، فالصوت الإلهي قد نجاه عن الإشتغال بالسياسة وأمره بقرض الشعر في السجن.. الخ لقد كانت هذه الإشارة الإلهية توجه سقراط إلى الدمعور الأخلاقي الكوني وإلى ضرورة الخضوع التام له. وكان يعرف على مشيئة الإله عن طريقها ^(٦٢). وواضح من جميع الروايات أن هذه الإشارة - كما يذكر ألفرد أدوارد تيلور - كانت أبعد شئ في طبيعتها عن "الضمير" في علاقة لها إطلاقاً بما هو صواب أو ما هو خطأ، ولا يلجأ إليها في أمور تتعلق بالسلوك الخلفي، وإنما غاية ما تصل إليه أن يكون نوعاً من التنفير الخفي بسوء الطالع ^(٦٣).

لم يرض سقراط عن الألهة القديمة وقال بغائية إلهية شاملة، فيها الإله هو مصدر كل ما في الكون من نظام وخير وجمال. إنه العقل الكلي الذي نظم الكون على خير ما يكون من أجل مساعدة الإنسان. لقد طبق سقراط - كما قال جولي - على العالم صورة من السيطرة العقلية الإلهية - التي يشاهد كمحاكاة لها ما للعقل البشري على الجسم من

سيادة وسيطرة^(٤٤). فلا وجود لدى سقراط للفوضى ولا للألوهة الفاسدة المنحلة القديمة.

وإيماناً من سقراط بهذه الغاية الإلهية أكد في "أقريطون" على ضرورة أن يطيع الإنسان القوانين القائمة لأنها من عند الإله^(٤٥). فهي نصوص رسمتها الآلهة في قلوب البشر، أو كما قال في "المذكرات" إنني أعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه القوانين للناس، إذ أن أول القوانين عند الناس جميعاً هو الذي يحض على عبادة الألهة^(٤٦). وضرب سقراط بمجاثه مثلاً رائعاً في تنفيذه هو الشخصى لهذا الأمر فعاش حياته كلها طائعاً للقوانين رافضاً الخروج عليها، وحتى عندما حكمت عليه هذه القوانين ظلماً بالإعدام رفض خرقها بالمهرب من السجن، وأعتبر أن هذه خيانة لنظام المدينة الذى ولد وعاش فيه، وخيانة فوق ذلك للآلهة التى فرضت هذه القوانين^(٤٧). ولم يرتكب الظلم أبداً في حياته حتى ولو كان رداً على ظلم قد حل بساحته، إيماناً منه بأن الظلم سيظل في كل الحالات شراً وعاراً على صاحبه، وتكشف العديد من الوقائع التاريخية عن شدة تمسك سقراط بالقوانين ومنها مقاومته لحكم الثلاثين ورفضه كذلك محاكمة قواد حملة الأرجينوساى Arginusas محاكمة تحالف القوانين... الخ.

لقد آمن سقراط بأن من يحترم القوانين العادلة فإنما يحترم في الواقع العقل والنظام الإلهيين، فالعالم يُدبر بواسطة قوى إلهية عاقلة وخيرة تسير كل شئ للأفضل. وطريق السعادة فيه ليس بالتمرد وإنما في الخضوع لسلطة هذا القانون الإلهي. ويقترب سقراط بهذا من الحتمية اللاهوتية التى سوف يناصرها الرواقيون بشدة فيما بعد. إنه يؤمن بنوع من الجبرية التى تسلم بأن كل شئ من عند الله. وإن العقل المجرد من أى دعم إلهي لا يمكنه أن يصل إلى الحقيقة، لأن الحقيقة من وحي الآلهة فحسب، وكل الأشياء الحسنة - التى يفتخر بها الإنسان تصل إليه من معرفة وطاعة هذا الوحي. وليس الإنسان لديه سوى أداة في يد الإله أو قل عبد للإله وليس له الحق في رفض رسالته^(٤٨) وكانت هذه الجبرية الصارمة هي السبب في رفض سقراط القول بالانتحار كوسيلة للخلاص من مأس الحياة، إذ لا يجوز في رأيه أن نعتدى على شئ لا نملكه، فنحن لا نملك أنفسنا، وإنما ملك للآلهة، وفي الانتحار إغضب للآلهة، لأنها الوحيدة التى لها الحق

فحسب في أن تتزع أنفسنا منا متى نشاء. وهي التي حددت للإنسان الموضوع الدقيق الذي يجب أن يشغله وليس من حقه أن يهرب منه^(٦٩).

واضح من كل ما سبق أن سقراط قد قال بنوعين من الختمية، عقلية ولأهوتية - فكيف يمكن ذلك؟؟ كيف نوفق بين سقراط الذي لا يرضى سوى بعقله وحده موجهاً وقائداً وبين سقراط الملهم الذي تأتيه إشارة الإله لترشده إلى ما ينبغي أن يفعل؟؟ لا ننكر أن هناك تناقضاً هنا بين الموقفين. وقد أشار هيجل إلى ذلك^(٧٠)، وحاول فلاستوس حله والتوفيق بين الموقفين بقوله "إن ما كان يُرسل إلى سقراط ليس وحياً إلهياً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما مجرد رمز غامض يحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير يصدر من عقل سقراط نفسه، ولو حدث ونقلت الإشارة الإلهية مرة واحدة رسالة متناقضة مع طابع عقل سقراط نفسه ونسبتها إلى الإله - لكان سقراط قد رفضها واعتبرها من توهم خياله هو فحسب. ويستشهد فلاستوس على موقفه هذا بالتفسير الذي وضعه سقراط لنبؤة كاهنة دلفي بأنه أحكم اليونان جميعاً^(٧١). فلم تكن الإشارات الإلهية المرسلة واضحة إذن وما كان يفك رموزها هو عقل سقراط فلا تعارض إذن بين الأمرين، الأمر الإلهي والأمر العقلي لدى سقراط ما دام الإثنين يرتدان في الأصل إلى مصدر واحد. وهذا ما نميل نحن إليه. ونستد في ذلك إلى أن دور العقل الإنساني لدى سقراط دور مكمل للنظام الإلهي. فلم يقل سقراط إن العقل البشري قوة مستقلة عن نظام الطبيعة الإلهي - تنفق أو تختلف معه، وإنما يجعل العقل البشري جزءاً وأداة في يد الإله. والإله لديه هو الذي وهب هذا العقل للإنسان من أجل خيره وتحقيقاً لسعادته. وحتى لو كان العقل يعز إلى أن يكون له موقفه المستقل نحو ما يدور من أحداث، فإن هذا ليس من ابتكاره الخاص، بل من توفيق وقينة الإله له لهذا الدور. لقد آمن سقراط بأن العقل الإنساني أداة وهبت للإنسان من أجل فهم والوصول إلى القوانين العامة الكلية التي وضعها الإله لتنظيم العالم وتسيير أموره. ويدعم ذلك ما قلناه آنفاً من أن المعرفة التي يستند إليها هذا العقل في قراراته الخاصة هي أصلاً من عند الألهة، إنما معرفة فطرية تسعى إلى الخير دائماً. ومن ثم يعمل العقل الإنساني لدى سقراط أولاً وأخيراً بتوفيق الإله وتوجيه.

غير أن تصور سقراط الحتمى هذا لم يسلم من الانتقادات. إذ إضافة إلى أن توحيد سقراط بين الفضيلة وبين المعرفة توحيد خيالى، لا يلتفت إلى الواقع المشاهد، ويتجاهل الجانب غير العقلانى فى الطبيعة البشرية، ينتقد أرسطو مقولة سقراط بأن الظلمة لا يكونون ظلمة بشكل إرادى منهم، بقوله "إننا لو إتبعنا هذه المقولة لوجب علينا فى الوقت نفسه أن نعتبر الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى. ومن ثم لن تعود هناك - والحال كهذه - أى قيمة ولا معنى لأعمال المدح والذم وللتشريعات القانونية ولما تقيمه من تمييز بين الجريمة المتعمدة وبين الجريمة غير المتعمدة ^(٧٢). بل ولن يكون الإنسان مسئولاً على الإطلاق عن جرائمه ^(٧٣)، ولن تكون أفعال التعطش إلى السلطة والجرائم الدموية على الإطلاق أفعالاً تستحق العقاب - طالما أن فاعليها لم يرغبوا أن يفعلوها بشكل إرادى متعمد. بل ولن يكون التعليم الذى طاف سقراط أثينا من أجله، وبذل حياته ووقته لشربه له دور يؤديه - طالما أن طبيعة الإنسان تظل كما هى غير قابلة للتعديل.

كما تتجاهل حتمية سقراط العقلية هذه واقعة الضعف الأخلاقى، إن الإنسان فى بعض الأحيان رغم أنه يريد التصرف الحميد فإنه لا يأتيه ولا يستطيعه عند لحظة الفعل، فهناك داخله توجد الأهواء والنوازغ التى قد تدفعه إلى الاتجاه المضاد لعقله. لقد تجاهل سقراط النصف الثانى من الإنسان وأعتبر الإنسان عقلاً فحسب، فهناك ضعاف أخلاقيين مثلما يوجد ضعاف عقليين سواء بسواء على حد قول أرسطو ^(٧٤). والشعور بالندم وتأنيب الضمير بعد الفعل يشهد بقوة جانب الإرادة والشهوة على العقل وتأثيرهما عليه ^(٧٥). وقد أحس أفلاطون نفسه بهذا العيب فى منهج أساتذته، فأكد لذلك على أنه لكى يضحى المثال السقراطى قابلاً للتحقيق لابد من اللجوء إلى القوة الجزرية للقوانين فى الدولة، فمن النادر وجود الإنسان الكامل الذى يتصور سقراط وجوده ^(٧٥). ولابد من الإسعانة بالقوانين لترسيخ الفضائل بين الناس وقهر ما فى نفوسهم من شهوة. ومن مظاهر تجاهل سقراط للواقع المشاهد أنه لا يسمح فى حتميته هذه بوجود أى وسط بين المعرفة وبين الجهل، فإما أن يكون الإنسان حكيماً بشكل كامل أو جاهلاً بشكل كامل ^(٧٧)، ولا وسط بينهما وهو تقسيم ضرورى صارم لا وجود له أصلاً فى الواقع.

علاوة على أن توحيد سقراط بين الفضيلة وبين المعرفة كان البديهية التي على أساسها توصل أفلاطون إلى نتيجة سياسية غاية في الأهمية، هي أن الحكومة الأفضل حكماً هي الحكومة التي تحكم بواسطة الفلاسفة، أى تلك التي تحكم بواسطة إناس يعرفون الخير ويعقدونهم أن يميزوا بشكل عقلائي بين الأشكال المختلفة له^(٧٨). فكان قول أفلاطون بالحاكم الفيلسوف على رأس جمهوريته المثالية تطبيقاً فعلياً لحتمية سقراط العقلية الصارمة هذه.

ومن عيوب حتمية سقراط العقلية كذلك أنها تسلم بأن العقل البشرى قادر على الإدراك الكامل لكل ما يجري له وحوله من أحداث، ومن ثم يتصرف في ضوء الإدراك، ويتجاهل سقراط بذلك إن الإنسان مهما بلغت قوته العقلية عاجز عن الوصول إلى إدراك كامل لنظام الكون وما يدور فيه، فهناك عوامل عديدة عارضة تتدخل مع نيته فتضيقها، فجهوده العقلية غير كافية لتحديد وتشكيل قدره وواقعه^(٧٩)، إذ أحياناً ما تُعاق قوة الإنسان العقلية بواسطة الضرورات وأشكال القهر والإجبار الأتية من الخارج، ومن شهوره أو من الإثنيين معاً. وكثيراً ما إنتقد يوربيدس في مسرحياته حتمية سقراط هذه بأنها منافية للوقائع المشاهدة، مثل مسرحيتي ميديا Medea وفيلبرا Phaedra حيث أظهر على لسان أبطال هذه المسرحيات كيف أنهم رغم معرفتهم بالخير يحدث أن يرتكبوا الأفعال المناقضة لها.

أما عن الحتمية اللاهوتية لديه، فإننا نجد أنها تقع في نفس العيب الذي سوف تقع فيه حتمية الرواقين الجبرية، وهو أنها تتجاهل حقيقة وجود الشر في الكون. إذ يعلق سقراط عينية تماماً عن وجود الشر في العالم مفترضاً إفتراضاً يقينياً أن الآلهة تفعل الخير دائماً. أما الشر الأخلاقي فلا يتجاهل سقراط وجوده، لكنه يرده برمته - مثلما سوف يفعل الرواقيون كذلك - إلى الجهل الموجود في الكائنات البشرية، وهو في هذا يقع في عيب أنه لا يفسر لنا علة وجود النقص في البشر مع أنهم جزء من هذا العالم الذي قال عنه إنه أكمل العوالم الممكنة، ثم كيف يستقيم صدور الشر عن موجود طبيعته القطرية خيرة أصلاً بشكل كامل؟؟ لم ينته سقراط لهذا التناقض واقتصرت نزعه الغائبة والصور المقتن بها عن الفعل على تفسير ما يشكل الخير ولم تشر أى إشارة إلى ما يشكل الشر^(٨٠).

تعقيب

حسبنا ذلك عن تفاصيل حتمية سقراط الصارمة، ولنتحاول هنا التعقيب على أهم النقاط البارزة فيها.

لقد رأينا كيف قال سقراط في فلسفته بنوعين من الحتمية، حتمية عقلية تقول إن كل أفعال الانسان من إملاء عقله ولا تأثير للشهوة عليها لو كان الانسان متمتعاً بمعرفة الخير معرفة يقينية، إذ من المستحيل أن يعرف الانسان الخير ولا يأتيه، وإن يعرف الشر ويفعله بشكل إرادي. وحتمية لآهوتية تقول إن كل الأحداث والأفعال التي تجري في الكون من تنظيم وتدمير عقل إلهي خير، يسر كل صغيرة وكبيرة في الكون. ورأينا أنه لا وجود لأي تعارض بين الحتميتين، لأن الحتمية العقلية ترتد لدى سقراط في نهاية الأمر إلى الحتمية اللاهوتية، لأن كل شيء كان لدى سقراط من عند الإله بما في ذلك العقل الانساني نفسه الذي يأتمر الإنسان بأمره في الحتمية اللاهوتية.

فلم يكن البشر لدى سقراط إذن مستولين ولا سادة على أفعالهم الخاصة أصلاً، بل إن كونهم أختياراً أو أشراراً لا يعتمد في الأصل عليهم بل على شيء آخر هو الإرادة الإلهية. فكل فعل يقوم به الانسان كان في نظر سقراط إما من إملاء عقل هذا الانسان وهو هبة من الإله أصلاً، وإما مفروض عليه بواسطة القانون الإلهي الحاكم الأمر للكون كله. فلم يكن الانسان حراً لدى سقراط بل كان عليه حتماً أن ينفذ أوامر الإله من جهة ولا يعصيه - ولن يستطيع أصلاً - ومن جهة أخرى أن يطيع أوامر عقله الباطني الذي فطر منذ البداية على طاعة وتقديس القانون الإلهي أصلاً.

إن ما يمكننا قوله هنا هو أنه إذا كان سقراط بالحتمية العقلية يختلف عن إيمانه بالحتمية اللاهوتية في الموضوع، فإن الحتميتين تتفقان معاً في أنهما تعكسان لنا إيمان سقراط الشديد بالحتمية الصارمة بنوعها الطبيعي الخارجي والباطني أيضاً، مما يستبعد تماماً فكرة وجود الحرية الانسانية أصلاً من نسقه. إنه يزيد على القول بالحتمية الخارجية الطبيعية لدى الطبيعيين الأوائل - حتمية باطنية أخرى، ومن ثم لو حدث وتصادف أن أفلتت هذه الحرية من الحتمية الباطنية - تلقى الحتمية الخارجية اللاهوتية

بالأحضان. فلا مفر من الحتمية في كلتا الحالتين. زد على هذا أننا قد أظهرنا أن الحتمية العقلية كانت لدى سقراط مظهراً مجسداً - في عالم الإنسان للحتمية الطبيعية الخارجية. فقط كان العقل لدى سقراط - إن لم نقل كان الإنسان نفسه - من صنع الإله، ومن ثم فعندما يسير الإنسان على هدى أوامر عقله، فإنه يسير في حقيقة أمره على توجيه الإله الذي خلقه.

غير أنه وإن كنا قد إعترضنا على حتمية سقراط السابقة، وسقنا عدة مآخذ عليها - أبرزها أنها ضاربة في الخيالية والمثالية، فإنه مما يُحسب لسقراط كمصدر لأهميته الفلسفية في المسيرة الحتمية، أنه أول من أقام حتميته على أساس أبستمولوجي قسوى، وأنزلها إلى الواقع المعاش، وجعل الناس يشعرون بها في أمور حياتهم اليومية.

الفصل الثانى

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية

(١) حول فطرية المعرفة لدى سقراط راجع:-

- Plato's Meno: Trans by: G. M. A Grube, Hackett Publishing Company inc. India Polis, 1978 , 81 c , P 14.

(٢) د/ زكريا إبراهيم:- مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية ١) مكتبة مصر ط٣ القاهرة ١٩٧٢، ص ١٥٣.

(٣) نفسه ص ١٠٣ ص ١٠٤.

(٤) وصفت د/ يحيى الخولى حتمية سقراط بالأخلاقية. أنظر كتاب:- العلم والإغتراب والحرية ص ١٠٨.

(٥) راجع تفاصيل ذلك في محاوررة الدفاع لأفلاطون. ترجمة د/ عزت قرني في محاكمة سقراط، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣ ص ٢١ إلى ٢٣ ح ص ١٢٦ ص ١٣٠. وأنظر شرح ذلك في:-

- ألفرد أدور تيلور:- سقراط. ترجمة محمد بكور خليل. مراجعة د/ زكي نجيب محمود. مكتبة النهضة مصر، القاهرة ١٩٦٢ ص ١٦٤.

(6) Plato:- Meno , 87C. P 21 , 100 , P 31. &

- Xenophon:- Memorabilia of Socrates , Trans by:- R. J. Watson , J. M. Dent & Son LTD , London , 1951 , III 4 - 5 , P 80 , IV 2 , 26 - 27 P 122.

- أفلاطون:- بروتاجوراس. ترجمة / محمد كمال الدين علي. راجعها محمد صقر خفاجة. دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٥٢ ص ٩٦.

(7) Hegel:- op cit , VOL I , PP 410 - 411.

(8) Xenophon:- Memorabilia , IV ch2 , 26 - 27 , P 122.

(9) E. Caird:- The evolution of Theology in The Greek Philosophers , Glasgow , Maclehose , Jackson , VOL I , 1923 , P 69. and CF:- A. Dihle:- op cit , P 33.

- F. M. Cornford:- before and after Socrates , PP 46 - 47.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , At The University Press , Cambridge , 1971 , P147.

- Ch. Rowe:- An introduction to Greek Ethics , Hutchinson of London , London , 1976 , P 32.

- فرانيس ولف:- سقراط. ترجمة: منصور القاضى. المؤسسة الجامعية للدراسات ن بيروت. ط١، ١٩٩٣ ص ٩٣.

(10) Xnophon:- op cit , III 9. 5 - P 97.

(١١) أفلاطون: بروتاجوراس ٣٥٢ ص ٩٦

(12) Plato:- Gorgias , trans by: M. A. Jowett in:- The Dialogues of Plato , VOL I, 460 b - d , P 518.

(13) Xenophon:- op cit , III 9.5 , P 97.

(14) G. Santas:- The Socratic Paradoxes , The Philosophical Review , 73 , April , 1964 , P 157.

(15) N. Gulley:- the Philosophy of Socrates, Macmillan, London, 1968, PP 84-85.

(16) Xenophon:- op cit , IV 5 , 3 - 7 P 139. &

-فيدون ح ٦٧ - ح ٦٦ ص ١٦٣ ص ١٦٤.

وأنظر:- ألفرد أدوارد تيلور:- المرجع السابق ص ١١٥.

- ثيوكاريس كيميديس: سقراط. ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت ط ١٩٨٧ ص ٢٥٥

(17) F. M. Cornford:- before and after socrates , P 51.

(18) G. Santas:- op cit , P 157.

(١٩) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٤٩ ص ٩١ ص ٩٢.

(20) Ch. Rowe:- op cit , P 38.

(٢١) أفلاطون: الدفاع د ٤١ ص ١٦٣.

(٢٢) ول ديورانت:- قصة الحضارة ج ٢ ص ٢٣٦. وأنظر أيضا:-

- ألفرد أدوارد تيلور:- المرجع السابق ص ١٢٧.

(23) Aristotle:- Magna Moralia Trans by:- S. G. Stock , in The Works of Aristotle, VOL IX , Oxford , 1915 , I , 1 , 1182 a 15-20.

(24) Hegel:- op cit , VOL. I , P 412.

(٢٥) ثيوكاريس كيميديس:- سقراط ص ٢٢١.

(26) Ch. Rowe:- op cit , P 38.

(٢٧) أفلاطون:- بروتاجوراس:- ٣٦١ ص ١٠٨.

(28) R. Jackson:- Rationalism and intellectualism in The Ethics of Aristotle, Mind, Vol LI January , 1942 , N 201 , P 351.

(29) Plato:- Meno, 77 e - 78 e PP 10-11 , Gorgias , 488 a , P 547.

- بروتاجوراس ٣٤٥ ص ٨٨. ورددها كسينوفان في المذكرات أنظر:-

- Xenophon:- op cit , IV , 6. 6 , P 142 , III 9. 4. P 97 , III 4. 4 , P 80.

(٣٠) أفلاطون:- بروتاجوراس:- ٣٥٦ - ٣٥٨ ص ١٠٠ ص ١٠٣ وأنظر كذلك:

- Meno 87 d , P 21.

- Gorgias. 474 d , P 533. Xenophon: Mem. III 8.7, P 96, III 9.4, P 97, III 7.4, P92, III 4. 4 , P80 , IV 6.8-9 , P 143.

(31) J. C - Gosling:- Plato , Routledge & Kegan Paul , London , 1983 , PP 90 , 91. and Vide:-

- نيوكاريس كيسيلمن:- سقراط. ص ٢٢٢ ص ٢٢٣.

(32) Ch. Rowe:- op cit , P 37.

(33) N. Gulley:- op cit , P 117.

(34) Ch. Rowe:- op cit , P 35.

(35) Plato:- Gorgias , 466 seq , P 524 , and Vide:-

- J. C Gosling:- op cit , P 26.

- G. Vlastos:- Socrates , PP 150- 151.

- K. MC - Tighe:- Socrates on desire for The good “ an essay in:- Essays On The Philosophy of socrates , Ed by:- H - H. Benson , Oxford , 1992 , P 263.

(36) A. Dible:- The Theory of will , P 39.

(37) G. santas:- op cit , P 147.

(٣٨) أفلاطون:- بروتاغوراس ٣٥٥ ص ٩٩.

(39) N. Gulley:- op cit , PP 91, 92. and Vide:-

- J. C. Gosling:- op cit , P 27.

- T. Penner:- “Thought and desire in Plato” an essay in:- Plato, Ed by: G - Vlastos, Vol II , Anchor books , New York , 1971 , P 102.

(40) A. Dible:- op cit , P 39.

(41) Ch Rowe:- op cit , P 34.

(42) G. Santas:- The socratic paradoxes , PP 158 - 159.

(43) Ibid , P 163.

(٤٤) علي رأسهم أرسطو في:-

- Magna Moralia , L 10 , 1187 a 5.

- N. Gulley:- op cit , PP 92 - 93.

- W. R. Carter:- The elements of metaphysis , P 359.

- K. MC Tighe:- op cit , P 282.

- Ch. Rowe:- op cit , PP 35 - 36.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 133.

- Th. Gomperz:- Greek thinkers , VOL IV. P 275.

- J. J Walsh:- Aristotle's Conception of Moral Weakness , Columbia University Press , 1963 , P 22.

- يحيى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحريّة، ص ١٠٧.
 - فرانسيس ولف:- المرجع السابق ص ٨٩.
 - نيوكاريس كيسيليس:-سقراط ص ٣٣٤.

(45) J. J. Walsh:- op cit , P 25.

(46) G. Santas:- op cit , P 164.

(47) G. Santas:- Plato's Protagoras, an essay in:- Weak ness of Will , Ed by:- G.Mortimore , Macmillan , 1971 , P 53.

(٤٨) أفلاطون:- الدّفاع ٢٥ - ٢٦ ص ١٤٠.

وأنظر:-

- N. Gulley:- op cit , P 123. Gorgias , 488a P 547.

(49) Epictetus:- Discourses , Trans by: E. Carter , Published by:- J. M. Dent & sons , LTD , London , 1910 , I 28 , 1 - 1-10 , P 56.

(50) M. Aurelius:- The Meditations , Trans by:- J. Collier , The Walter Scott Publishing Co. LTD , London (N.D) , IV 3 , P 67. XI 18 P 199 , XII 12 , P 203.

(51)N. Gulley:-The philosophy of socrates , P 93.

(52) Ibid , P 107.

(٥٣) فرانسيس ولف:- المرجع السابق ص ١٢٢.

(٥٤) نيوكاريس كيسيليس:- سقراط. ص ٢٣٠.

(55) N. Gulley:- op cit , P 90 , and Vide:-

- R. Jackson:- op cit , P 343.

(56) G. Vlastos:- Socrates , P 158.

(57) Xenophon:- op cit ,B1. ch4 , 1-18 PP 24 - 27 & B4 ch 3 , 1 - 3 PP 126 - 127.

(٥٨) أفلاطون:- الدّفاع. ٢٩ ص ١٤٤.

(59) Xenophon:- op cit , B1 ch3. 1 - 3 P 19.

(٦٠) أنظر:- أفلاطون:- الدّفاع ٣١ ص ١٤٧، ٤٠ ص ١٦٢. أو طقرون:- ترجمة د/ عزت قسرى ص ٣٤، فيدون، ٦٠ هـ ص ١٤٤. فايلروس:- ترجمة د/ أميرة حلمي. دار الثقافة القاهرة، (بدون تاريخ) ٢٤٢ ص ٦٣، ثياتيوس:- ترجمة د/ أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ ن ص ٤٣، وكذلك كمينوفون:-

- Xenophon:- I ch 1.4 P2 , Ch 1. 9 , P 3 , 11 P3.

(٦١) أفلاطون:- الدّفاع ٣٣ ص ١٥٠.

- (٦٢) كوراميس:- سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال. ترجمة / محمود محمود. مقدمة حسن جلال العروسى. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦ ص ٣٠ و ٣١ وأنظر:-
- ثوكاريس كيسيلى:- سقراط. ص ٢١٥.
(٦٣) ألفرد إدوارد تيلور:- المرجع السابق، ٣٩.

(64) N. Gulley:- op cit , P 183.

(٦٥) أفلاطون:- أفريطون. ترجمة / عزت قرى. ٥٤ د - هـ ص ٢٠٤

(66) Xenophon:- op cit , IV 4. 18 , P 136.

(٦٧) أفلاطون:- أفريطون. ٤٩ ب ص ١٩٣ ص ١٩٤. ٥١ ح ص ١٩٨.

(68) F. W. Bussell:- The School of plato , Methuen & Co , london , 1890 , P 92.

(٦٩) أفلاطون:- فيلون هـ ٦٢ ص ١٥٠.

(70) Hegel:- op cit , Vol I , P 446 , P 422.

(71) G. Vlastos:- Socrates , P 171.

(72) Aristotle:- Magna Moralia , BI ch 10 , 1187 a 5 - 25 , and Vide:

B. Huby:- The First discovery of The Freewill Problem, Philosophy , October , 1967. VOL XLII , N 162 , P 354.

- G. Vlastos:- Socrates , P 86 , N 88.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 141 , - N. Gulley:- op cit , P 123.

- ثوكاريس كيسيلى:- سقراط. ص ٢٣٥ ص ٢٣٦.

(٧٣) حاول الأستاذ Ritter الدفاع عن سقراط في هذه النقطة بقوله:- ان مذهب سقراط لا يلقى الأخلاق والمستولية عن الأفعال، إنه كان سوف يلعبها لو كان فعلاً بإمكان البشر الوصول إلى تمام الحكمة وهو أمر مستبعد وغير متاح سوى للألّة. في حين أن الإنسان يحب للحكمة فحبب لهذا يجب على البشر البحث عن الحكمة وعن معرفة الذات، كما من الواجب عليهم عدم الإنفصاع وراء الملذات، ومن الممكن النظر إلى هذا البحث على أنه يشمل كل الواجبات في ذاته. فلا بد من وجود الواجبات الأخلاقية التي تقرب البشر من هذه الغاية المرجوة. راجع في ذلك:-

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 142.

(74) Aristotle:- Ethica Eudemia , Trans by:- J , Solomon , The Works of Aristotle , VOL IX , Oxford , 1915 , BIII Ch1 , 1230 a 7 , B VII Ch 12,1246b33 , BI Ch5 , 1216b2 , Magna Moralia , L1 , 1182 a 20 , and Vide:-

- W. Jaeger:- Paideia , Trans by:- G.Highet , Oxford , VOL II , 1948 , P65.

- Ch.Greene:- Moira , University press, New York, 1984 P274.

- F.M. Bussell:- op cit , P93.

- Th.Gomperz:- op cit , P67.

(٧٥) د/ زكريا إبراهيم:- المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٧٦) أفلاطون:- القوانين، ٧٧٣ ص ٢٩٦ ٨٧٥ ص ٤٣٥.

(77) E.Caird:- op cit , VOL I , P76.

(78) W.R. Carter:- op cit , P 359 , and Vide:-

- H.Sidgwick:- op cit , P 26.

(79) A.Dihle:- op cit , P42.

(80) W.Ch. Greene:- op cit , P 274.

الفصل الثالث

الرواقيون

الخروج من الفلسفة اليونانية

الفصل الثالث

الرواقيون

ثمة تشابه قوى بين الختمية اللاهوتية (الجبرية) التي سوف نتعرف على معالمها عند الرواقيين وبين الختمية الطبيعية الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل. إذ تقول كلتاها بقانون الطبيعة الضروري الذي يحكم سير الوجود، ولا يمكن لأحد أن يحرقه. لكن الفارق بينهما هو أن دراسات الطبيعيين الأوائل الختمية هذه كانت منصبة في المقام الأول على المجال الكوني الواسع فحسب، ولم ينتقل أحد بنتائجها إلى مجال الفعل البشرى إلا فيما ندر. وحتى لو عرض للنزعة السلوك الإنساني نراه يؤكد على وجود الحرية فيه، مع أنه يكون في فكره الأنطولوجي فيلسوفاً مؤمناً بالختمية (مثل ديمقريطس). أما الرواقيون فلم يقموا في هذا الخلط، إذ على أيديهم أضحى الختمية لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي عقيدة يؤمن بها المفكر في الميادين الأنطولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية على حد سواء، فالتقانون الإلهي يضبط كل صغيرة وكبيرة ويحدد موقعها ووظيفتها - سواء في المجال الطبيعي أو في السلوك البشرى.

كما أن هناك فارقاً آخرًا بينهما، هو أنه بينما تغفل الختمية الطبيعية لدى الطبيعيين الأوائل أى إشارة إلى الغاية الكونية، بل تنظر إلى الأحداث - كما قلنا - على أنها تسير سيراً آلياً كما هو مرسوم لها، ولم تبحث عما إذا كان وراء هذا السير الطبيعي غاية مستهدفة أم لا، فإن أهل الرواق يهتمون اهتماماً كبيراً بالغاية والعناية الإلهية في الكون، حيث آمنوا بأن هذه العناية قد وضعت خطة الكون ورميتها رسمياً دقيقاً بحيث تتحقق غاية علياً هي سعادة البشر والتناغم التام في الكون كله.

كان الرواقيون ممثلين لإتجاه جبرى معارض لموقف أرسطو والأبيقوريين المؤيد لوجود حرية الإرادة الإنسانية. حيث آمن الرواقيون بأن القدر الإلهي هو الذى يتحكم في جميع الأحداث التى تجري في العالم الطبيعي بما في ذلك أفعال البشر وينسبون كل حادثة إلى قوى كونية تقرر تقريراً مسبقاً حدوثها ووقته. ومن السهل علينا أن نرى أن جبريتهم هذه كانت مظهرًا مثل النزعة الجبرية في الفكر الإسلامى - رد فعل سلبي لظروف وملابسات عصرهم الكئيب. لقد قنعت الرواقية نزعتها الجبرية لمعاصريها

كوسيلة للنسيان والهروب من متاعب الحياة في هذا العصر المضطرب. إذ عندما يحس الإنسان أنه ليس قادراً - ولا في طاقته - تغيير واقعه القائم، فإنه يعلم أن في استطاعته أن يغير هو نفسه نظره إليه، فلا يراه واقعا كئيبا تعسا، بل ينظر إليه على أنه خير من الخاص ونصيبه الذي لا مفر منه. ومن ثم اتخذ الرواقيون من حياة البعد عن الانفعالات Apathia مثلا أعلى في العيش. ومن ثم اقترحوا بشدة من كلية ديوجين الكلى.

هكذا أضحت الإنعزالية الشديدة والسلبية صفتين بارزتين لكل فلسفات العصر الهلنستي ولم تعد الفلسفة مهمة آنذاك بحل مشكلة العالم لذاتها، وإنما إهتمت أولا وأخيرا برغبة الإنسان في السلام والفرار من شروخ الحياة فتركت الكون ومركزت حول الإنسان وغاياته وذاته الفردية، وغدت ملاذا للتعسا من عواصف الحياة.

وفي هذا الفصل - وهو الأخير من الباب نفسه - سوف نستعرض ملامح الجبرية الصارمة لدى الرواقيين، من خلال مناقشة جوانب أربعة من فلسفتهم هي:-
العلية المادية لديهم، إيمانهم بوحدة الوجود الشاملة، قولهم بقانون القدر وضرورة طاعته، وأخيرا نظرتهم إلى مشكلة وجود الشر في العالم:
١ - العلية المادية:

أخذ الرواقيون بوجه مادية جامدة كتلك التي رأيناها لدى الطبيعيين الأوائل من قبل. حيث نظروا إلى كل شيء بما في ذلك العقل الإنساني على أنه مؤلف من المادة، وأنها هي التي تضفي عليه صورته، وتجعله متحركا وفعالا. فالإله والعقل والنفس لديهم كانتات مادية، بل حتى الفضائل والقيم الأخلاقية كانت لديهم موجودات مادية، إيماننا منهم بأنه لا يمكن أن يتأثر غير الجسماني بالجسماني، والنفس تتأثر بالجسم، وكذلك الفضائل تؤثر في الإنسان، فلابد أن تكون جميعا أجساما مادية^(١). وكانت النار لديهم هي المادة الأولى التي يتألف منها كل شيء، إنها الإله لديهم كما كانت لدى هيراقليطس من قبل، وليست النفس الإنسانية سوى قبس من النار الإلهية الخالدة وهذه الأخيرة ينشأ منها كل شيء ويعود إليها مرة أخرى في دورات كونية متعاقبة بشكل آزلي. إذ أنه عندما تنتهي السنة الكونية الكبرى يفنى العالم أجمع في الحريق الكوني، وبعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد. ولا وجود لدى أهل الرواق للفصل بين الذاتي وبين الموضوعي، فالكل واحد، فكانت الواحدية المادية صفة مميزة للرواقية. ولا شك أن الواحدية دائما

ما تكون وثيقة الصلة بالخطمية الصارمة التي تفسر الواقع في مفاهيم المادة المتحركة على حد قول ماري كلارك^(٢).

كانت المادة لدى الرواقيين كلها حركة وحياة، وقد عينوا هذه المادة بأنها النار الإلهية المشتعلة في داخلها على كل العقول والنفوس الجزئية وكذلك على كل الأشياء، إنها مثل نار هيراقليطس حية وعاقلة وخالقة للكون كله، وتكمن في كل شيء، إنها القوة الإلهية المحركة للجميع^(٣). ومن ثم قال الرواقيون إن الإله هو العقل المطلق في الكون، فكل شيء من إضاءته، إذ أن له قوة نافذة مادية تشبه النفس الدافئ لدينا (بنوما) *Ivevμα* ينفذ ويحرك كل شيء، وفي الوقت نفسه كان الإله لدى الرواقيين أيضاً العلة الغائية للعالم، فهو العقل الكامل الرحيم المراعي للعالم أجمع، ولما كان العالم يستعير منه كل صفاته وحركته وحياته، فإن الإله على علاقته بالعالم تشبه علاقة النفس فينا بالجسد^(٤).

ترتب على هذا إن العالم كان لدى الرواقيين محكوماً بالعقل الإلهي الذي منه ينبع النظام والتناغم. فإذا سألنا الرواقيين - وكيف يعمل القانون الإلهي الصارم هذا عمله في الكون مع أن كلامها شيء مادي؟؟ كانت إجابتهم:- يتم هذا من خلال الترابط الخطمي بين العلة وبين المعلول، ومن ثم نظر الرواقيون إلى قانون العلية على أنه القانون الطبيعي الساري بشكل حتمي وعام على الكون كله، بسـل واعتبروا العلـل أجساماً مادية، تربط - في سلسلة متصلة إتصلاً قوياً- كل الأشياء معاً "فكل الأحداث مترابطة ترابطاً عالياً في سلسلة العلل التي تضم كل شيء بين جوانبها حتى أنه لا يحدث شيء إلا وكان مقدراً ومحددأ بعـلـل منظمة سلفاً. فكان الرواقيون بذلك أول من ربط كل حدث بنوع من الضرورة (الإطراد) الدائم الأبدى الذي لا إئتـشاء له. ولما كان كـل حدث له في نظرهم علة لا محالة، فسوف يتكرر وقوع نفس الحدث لا محالة كلما تكرر ظهور عـلته حتماً^(٥)، مما يعني القول بفكرة العود الأبدى في الوجود الرواقي. حيث أن تسلسل العلل والمعلولات لديهم يدور في دائرة أزلية مفرغة، ويتكرر إلى ما لا نهاية. فكل أعمال الكائنات جميعاً - بما فيها البشر مقررة سلفاً، ومن المستحيل وجود شيء على نحو يخالف ما كان موجوداً عليه من قبل، ومستحيل أن يحدث شيء بسـدون عـلته سابقة، كما أنه يستحيل أن يتنوع المعلول إذا كانت العلة واحدة. ولم تكن الحركة غير

المعلولة - التلقائية - شيئاً يمكن تصور حدوثه في العالم الرواقى المحكوم بالديمومة الدقيقة للنفس الإلهى (پنوما) Pneuma وذلك لأن وجود حدث غير معلول يشبهه لديهم عملية الخلق من العدم وهى عملية مستحيلة. أما ما قد يبدو أنه حدث مصادف بدون علة، فلم يكن كذلك لدى الرواقين، بل كان لديهم له فى الحقيقة علة وإن كانت خالية علينا نحن البشر، وعدم استطاعتنا التوصل إليها لا يقوم دليلاً على عدم وجودها فى رأيهم. فليس هناك شئ بدون علة. وانتهى الرواقيون إلى أن المصادفة "علة كامنة عنا"^(٦) نحن البشر بسبب قصور عقولنا أما فى الحقيقة فلا وجود لها.

كانت العلية تسود الكون كله لدى الرواقين. وقد قاموا بتوسيع مفهوم العلية ليشمل كل المؤثرات بما فيها تلك المؤثرات غير المباشرة. وقد ذكر كليمانت السكندرى أن لدى الرواقين عدد كثير من العلل، فهناك لديهم علل مكشوفة بذاقنا وهناك علل رابطة فحسب، وهناك البعض الآخر الذى يكون مجرد مقوى فحسب للمعلول، والبعض الذى كان شروطاً ضرورية للحدث بشكل لا غنى عنه أبداً^(٧). ومن ثم فقد رفض الرواقيون تفرقة أفلاطون فى "فيدون" بين العلل الخفية وبين مجرد الشروط الضرورية للحدث، كما رفضوا كذلك قول الإبيقوريين بوجود حركة لا علة لها هى الإنحراف الذرى. وامتد الرواقيون بعليتهم الصارمة الطبيعية هذه إلى مجال الفعل البشرى، فأكدوا على أن هذا الفعل يحدث حتماً بعلة، ولا يمكن أن يأتى من الإنسان هكذا بشكل تلقائى. وفى تفسيرهم لذلك يذهب أهل الرواق إلى أن أى فعل إنسانى تسبقه عمليات ذهنية أربع تحتم وقوعه هذا وهى:- عملية ظهور المشير الخارجى Presentation أمام الإنسان مما يثير لديه حافزاً داخلياً للسعى والحصول على هذا الشئ، وهى العملية الثانية - عملية تكون الحافز النفسى للفعل impluse وهى عملية تعقبها العملية الثالثة وهى عملية التضكير والتروى العقلى reasoning فى أقرب الطرق وأيسرها للحصول عليه، وأخيراً تأتى عملية صدور التصديق العقلى assent بالتحرك فيفعل الإنسان الفعل المراد ويتحرك نحوه^(٨). إنما لعملية صارمة تجعل تكون الحافز النفسى داخل الإنسان كافياً لجعل الفعل محتملاً بعده.

وقد جعل الرواقيون هذه العلية الكونية الصارمة مرادفاً لقانون القدر heimormene حيث كان القدر لديهم فى حقيقته هو "سلسلة العلل المتعاقبة

Chain of Causes. إنها الحتمية العلية التي تمسكت بها الرواقية حتى النهاية^(٩). فلم يخالف الأستاذ ألفرد لونج الصواب عندما قال "إن من الإجحاف وصف الرواقية بأنها جبرية، أو أن نفترض أنهم قد قالوا بسلسلة من العلل تستبعد التقديرات العقلية البشرية، وذلك لأن الإنسان لديهم هو نفسه بوصفه داخل تعاقب مترابط علة - إنه يتم بشكل متعمد (فالعقل ملك له كما هو ملك للإله) ما سوف يحدث تماماً مظلماً يكون بمعنى ما مقيداً بما قد حدث"^(١٠). لم يخالفه الصواب في ذلك، لأن الصورة العامة للمذهب الرواقي هي أنه قد قيد نفسه بالافتراض القائل إن كل الأحداث تقع بالضرورة، مما يعني أن الإنسان لديهم لا يكون فاعلاً حراً ومختاراً بالمعنى الأدق لذلك الذي بإمكانه أن يختار فعل هذا الفعل أو تركه متى أحب ذلك. بل يكون في إختياره مجبراً على أن يختار هذا الشئ بالذات دون غيره، وفي هذه اللحظة بعينها - بفعل القوى الكبرى التي تسيره. إنها العلية الشاملة التي تجعل عزو المسؤولية إلى الأشخاص عملية مستحيلة.

فكان مفهوم العلية لدى الرواقيين إذن مرادفاً للقدر والضرورة، وقد انحدرت إلينا روايات تاريخية كثيرة تشير إلى هذا الترادف لدى الرواقيين. حيث روى ديوجينيس اللايرتي أن القدر لديهم هو "العلة المستمرة الدائمة للأشياء" وفي تعريف آخر ذكر أنه "الإعتماد المتداخل والمنظم للعلل"^(١١) وذكر شيشرون أن القدر لديهم هو "التعاقب المنظم للعلل، فيه تكون العلة مرتبطة بالعلة، وكل علة في ذاتها تحدث معلولاً، وبالتالي فلا شئ حدث ولم يكن مقدراً له أن يحدث وبالمثل لا شئ سوف يحدث ولا يجدر في الطبيعة علة له، وإذا ما أمكن لإمرئ - ولا زال الكلام لشيشرون - أن يستشف العلاقات التي تربط كل علة بالعلل الأخرى فمن المؤكد أنه سوف لن يخطئ أبداً في كل تنبؤ وتقدير وحكم يمكن أن يصده، لأن من يعرف العلل الخاصة بالأحداث المستقبلية يعرف بالضرورة كل حدث سوف يحدث حتماً"^(١٢).

وقد جعلت هذه المساواة التي آخذ بها أهل الرواق في مفاهيم بين العلية الكونية وبين القدر الإلهي - جعلتهم ينظرون إلى القدر على أنه القانون الإلهي الذي يدبر الإله بواسطته الكون كله ويسيره، وأنه لا شئ يمكن أن يتنزع من السياق العام الذي يدور فيه، وذلك لأن إستبعاد علاقة واحدة صغيرة من السلسلة العلية سوف يقود

حتماً إلى تدمير السلسلة ككل متصل، ولن تظل على الإطلاق هناك وحدة واحدة سارية بواسطة نظام وخطة واحدة، لو حدث وأدخلت فيه حركة لا علة لها^(١٣). الأمر الذى جعل الرواقين يؤمنون نتيجة لهذا الترابط الوثيق بوحدة الوجود بكل أجزائه فى سلسلة عليّة واحدة، وهذا ما سوف نتحدث عنه كجزء ثانٍ للحتمية الرواقية الصارمة:

٢- وحدة الوجود لدى الرواقين :

أكد الرواقيون على وجود وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود كله معاً فى رباط وثيق فى العديد من النصوص المتعددة لهم. فنجد مرقس أوريليوس يخصص الفصلين ٣٧، ٣٨ من الكتاب السادس من مؤلفه "التأملات" للحديث عن الترابط العام الكونى الوثيق^(١٤)، ويخصص الفصل السابع من الكتاب السابع لنفس المسألة. مؤكداً على وجود رباط مقدس يربط بين كل أجزاء الكون ويضفى على العالم وحدة وإنسجاماً عظيماً^(١٥). وفى المقالات يشدد إبيكتيوس فى أكثر من موضع على أبوة الإله للجنس البشرى، ولكل الموجودات الأخرى، وأن البنور الأولى لكل الأشياء قد إنحدرت إليها منه. وروى أن زينون الرواقى قال "إن الإله سارى فى العالم المادى كما يسرى العسل فى أقراصه" وذكر ديجين اللايرتى أن القانون العام عند زينون هو العقل المتخيل كل شئ وهو نفسه "الإله زيوس" الرئيس الأعلى لحكومة الكون وهو والعناية الإلهية شيئاً واحداً^(١٦). كما أن مرقس أوريليوس قد آمن بنفس الفكرة فى تأملاته فقال "إن الكون هو مدينة زيوس، وهو كائن حى واحد له جوهر واحد وروح واحدة^(١٧)".

هكذا يوحد الرواقيون بين الإله وبين العالم، حيث كان الإله لديهم هو عقل العالم، وهذا الأخير هو جسم الإله ومادته، وقد حفظ هذا الإله العالم وحدد لكل شئ فيه حدوده ومواضعه. ويمكن القول بأن الكون لديهم كائن حى Wav نفسه الإله وجسمه العالم، إنه حى ومفكر وعاقِل ونفس العالم (الإله) منبثة فى كل مكان فيه^(١٨). لهذا وصف الرواقيون العالم بأنه مدينة الإله، مواطنها البشر والآلهة، يسود جوانبها المختلفة ترابط وثيق يؤلف بين كل موجوداتها وصفه الرواقيون بوصف المشاركة العاطفية الكونية^(١٩) Sympathy، وهو رباط يجعل البعض يتأثر ببعض الآخر فى سلسلة عليّة صارمة. وهذا الرباط هو الذى يجسد عمل العناية الإلهية فى أجزاء الكون المختلفة - تلك العناية

التي وضعت قانوناً عاماً عالمياً يحكم جزئيات الوجود ويسرها. وقد اشاد الرواقيون بهذه العناية الإلهية اشادة كبيرة، فتجد مثلاً إبيكتيوس يخصص في "المقالات" مقالة بأكملها لتمجيد هذه العناية^(٢٠). وآمن الرواقيون كذلك بخطأ الرأي الأبيقوري الذاهب إلى أن في إهتمام الإله بأمور عالمنا وإنشغاله بما قضاء على سعادته الصافية وهدوءه التام، رفض الرواقيون هذا الرأي لأن فيه عيباً خطيراً هو أنه سوف يجعل الإله عاطلاً عن العمل، وهذا ما لا يجوز قوله، لأن الإله في نظرهم يسيطر ويهيمن على نظام العالم ويديره بمقتضى قواعد الكمال، ويجعل الكون تحفة رائعة ويسهر على بقائها وصونها كذلك، وهذا هو مصدر إعجابنا بما في الكون من نظام بديع^(٢١).

إنقل الرواقيون هذه الشمولية الكونية إلى عالم الإنسان، فأعتبروا الإنسان صورة مجسدة مصغرة للكون كله، ونظروا إلى دور النفس فيه على أنه شبه بدور الإله في الكون، إذ أنها تحرك الجسم وترعى شئونه وتسعى إلى تحقيق الكمال والإنسجام في الجسم، وفوق ذلك هي قبس من النفس الإلهية أو قل مثلما قال مرقس أوريليوس هي "إله يمكن مملكته التي هي الجسم الإنسان"^(٢٢). وتعتمد هذه الوحدة حتى إلى أجزاء النفس. فقد نظر الرواقيون إلى أجزاء النفس الإنسانية على أنها وحدة متألقة، فالعقل والإرادة شيء واحد، والنفس هي التي تفكر وهي التي ترغب وتريد، ومن ثم رفض الرواقيون تعريف أرسطو - الذي ندرسه في الفصل الثاني من الباب الأخير من البحث - بأنها "مزيج من عنصرى الرغبة ومن التروى العقلى" ورفضوا هذا التعريف لأن النفس لديهم كائن واحد لا يعرف التقسيم المقتل^(٢٣). وكان هذا الرفض إنعكاساً لإيمان الرواقين بالوحدة الكونية، وفي الوقت نفسه تجسيدا لرغبتهم الجبرية الصارمة طالما أن النفس لديهم - كما رأينا - جسم مادي يتحرك وفقاً لنفس القوانين التي تسير العالم المادى من حولها. فلا وجود لحرية الإرادة الإنسانية، إذ كان العقل والإرادة لديهم شيئاً واحداً.

وكان الأثر الثاني لهذه النظرة الواحدة الكونية لدى الرواقيين إلى جانب القول بوحدة النفس الإنسانية، القول باخوة المواطنة العالمية Cosmopolitanism فالإنسان مواطن للعالم أجمع. والكرة الأرضية له بيتاً، وهذه وحدة وأخوة معنوية تجمع بين الألهة وبين البشر معاً وأساسها الاتحاد في الجوهر^(٢٤) كما ترتب عليها أيضاً القول

إن النواميس العامة للعقل الإلهي واحدة بالنسبة إلى البشر جميعاً، ومن ثم ينبغي أن يعتمد البشر جميعاً عليها ويرجعون إليها في كل القوانين الوضعية التي يشرفونها لأنفسهم، وذلك لأن قانون مدينة الكون واحد في كل مكان وسامى على كل عُرف محلي^(٢٥). وهي فكرة ترجع في الأصل إلى مفسطاني القرن الخامس ق.م .

كما أن من النتائج المترتبة كذلك على إيمان الرواقين بالوحدة الكونية: القول بالعود الأبدى لأحداث الكون مرات ومرات كثيرة دائمة ومتكررة بشكل لا انقطاع له بشرط انقضاء السنة الكونية في كل مرة، وحثوث الإحراق الكوني العظيم، فيقوم زيوس عند ذلك بإسترداد العالم إليه مرة أخرى، ويعيده إلى الدوامه النارية الكونية الأولى، وبعد فترة تبدأ الأحداث من جديد ويبدأ تكون موجودات العالم مرة أخرى وهكذا.. ومن ثم فتاريخ العالم ليس سوى تعاقباً لا ينتهي من الخلق والإفناء^(٢٦).

أما قول الرواقين بوحدة أجزاء الفلسفة الثلاثة لديهم وترابطها [المنطق - الطبيعة - الأخلاق] فكان الأثر الخامس لإيمانهم السابق بالوحدة الكونية. فهناك في رأيهم اتصال وثيق بينها، لأن كل جزء منها يمهّد للدراسة الجزء الآخر. لذلك فضل بعض الرواقين إستعمال كلمة "أنواع الفلسفة" بدلاً من أجزاء، لأن النوع لا يتفصل عن الكل، وشبه كريسيبوس وحدة الفلسفة بوحدة الكائن الحسي، المنطق عضلاؤه وأعصابه والأخلاق اللحم فيه والطبيعة هي النفس، وشبهها كذلك بوحدة اليضة وبوحدة الحديدية^(٢٧) . وأخيراً آمن الرواقون نتيجة لإعتقادهم في العلية الكونية وفي الوحدة العالمية، آمنوا بصدق التنجيم والتنبؤ بالغيب. وكان ضرورياً لهم أن يفعلوا ذلك طالما أقم قد أسقطوا تماماً القول بالمصادفة، ووثقوا في وجود عالم محكوم بقانون القدر الصارم الذي لا يتخلف. وقد ذكر شيشرون ذلك وأظهر إيمان الرواقين بالعرافة والتنجيم وعلى رأسهم زينون الذي عزى إلى النجوم قوة إلهية، وأكد ديوجين اللائرتي على نفس الواقعة^(٢٨) . وهي بلا شك عقيدة بابلية قديمة آمن بها من قبل أفلاطون بشدة ، وقد وضع الرواقي بوزيدون كتاباً في هذا الموضوع بعنوان "في العرافة" فرق بين العرافة العلمية التي هي الإستقراء المنطقي وبين العرافة الطبيعية التي تكون إتصلاً مباشراً بين الإنسان وبين الإله وتأتي إلى الإنسان بشكل لا شعوري أثناء النوم. وذلك لأن الروح تكون - كما يقول قد حازت مخزونة من الخبرة المتراكمة عبر أعمار

لا تحصى من التعامل مع النفوس الأخرى التى مرت بها فى الدورات الكونية السابقة، ولا تكون هذه الخيرة متاحة لنا فحسب إلا عندما نحمد فينا فتنة الحواس الخمسة بالنوم^(٢٩).

لقد وفر فى آذهان الرواقين أن للنجوم تأثيراً - بسبب التعاطف الكونى - على مجرى الحياة الإنسانية لأن هذه الأخيرة تتأثر دائماً بما يدور فى الكل الذى تنتمى إليه^(٣٠). فإذا أمكن لرجل ماهر أن يكتشف الحلقات المكونة للسلسلة العلية الكونية ، أمكنه أن يتنبأ مقدماً بما سوف يجرى من أحداث بالضرورة، ولن يكذب تنبؤه أبداً. إن هناك فى الكون علامات وإشارات تفصح عما سوف يتبعها من أحداث لا محالة. ومجرى الزمان "إن هو إلا فضاء فحسب فى نظامها الذى تسلكه على نحو ما تُفَضّ خيوط الكرة"^(٣١). ويتخذ الرواقيون مما أصاب العرافين من نجاحات يرهاناً على صحة الحتمية التى آمن بها أهل الرواق هؤلاء. أما أخطاء العرافين فقد اعتبرها الرواقيون راجعة إلى التسرع وعدم التأني. إنما ليست دليلاً على أن هناك شيئاً خاطئاً فى نظام الكون، وإنما تقع بسبب جهل المفسرين، وهى أمور تقع فى كل علم يحتمى على عنصر إفتراضى كالطب مثلاً^(٣٢).

غير أن هناك من الرواقين أنفسهم من رفض الأخذ بهذه الوحدة الكونية. فتجد كليانس مثلاً يأخذ بالوحدة بين الإله وبين العالم، ولكن يخرج القدر من هذه الوحدة ويجعله منفصلاً. ونجد بوزينيون كذلك يفرق بشدة بين الأشياء الثلاثة السابقة لأنها فى نظره جواهر مختلفة الواحد منها عن الآخر^(٣٣). ونادى بأن الإله إيجابي والعالم مبدأ سلبى - مادة فحسب - وهو فى هذا متأثراً بشدة بديماوس أفلاطون التى جعلت الإله هو الإله الصانع والعالم قابلية فحسب للوجود. كما تأثر أفلاطون كذلك وأخذ منه القول بالتقسيم الثلاثى للنفس وخرج على إجماع الرواقين الذين قالوا بوحدة النفس الإنسانية^(٣٤).

على أية حال إنطلق الرواقيون من القول بالعية المادية السائدة فى الكون كله ومن القول بالوحدة الكونية بين جزئيات الوجود المختلفة التى يحكمها قانون إلهى واحد - إنطلقوا من هاتين الركيزتين إلى رفع عقيدتهم الأم التى كانوا يمجّدون لها فيما مضى - ألا وهى عقيدة القدر.

٣- القدر وضرورة الرضى به:

نادى الرواقيون في فلسفتهم بالقدر. ونظروا إليه على أنه القانون الصارم الذى وضعه الإله لملكته الطبيعية الكونية لكى يسير أمورها ويدير شئونها على أكمل وجه ممكن لتحقيق السعادة للجميع. فلم يعد القدر كما كان قديماً، نظاماً عابثاً لا يحترم مصالح ورغبات رعيته، ولم يعد مرسلأً من إله أحمق مغمض العينين غير مقيد بغاية أو نظام عام لفعله كما كان فى الميتولوجيا القديمة، ولم يعد كذلك قوة متعسفة تغير مجرى الأمور على غير المتوقع تماماً للبشر، بل أضحي القدر لديهم نظاماً غالياً دقيقاً، يسير عبر خطوط واضحة رسمها وحددها العقل الإلهى لتحقيق المصلحة العامة، ولا فارق بين هذا القدر وبين الإله على الإطلاق.

آمن الرواقيون إيماناً قوياً بشمولية قانون القدر الكلى، وباستحالة الإفلات من قبضته، فلا مكان فى ظله للحرية الإنسانية على الإطلاق، لوجودها فى ظل عالم كهذا محكوم بضرورة القدر الصارمة التى تعمل عبر سلسلة منقطعة للعلة والمعلول. وتزخر الرسائل والشفرات التى وصلتنا عن الرواقية بهذا الإيمان. فيذكر المؤرخ ليودورتيوس Theodoretus أن القدر لدى زينون "كان قوة أبدية فاعلة على تحريك المادة، وأنه وصفها بأنها العناية الإلهية، وأن خلفاءه قد اعتبروها مبدأ عقلياً يعبر عن الأشياء المدبرة بواسطة العناية الإلهية" (٣٥). ويروى الرواقى إبيكتيوس عن كلياتس قوله فى ترنيته إلى الإله زيوس "قدنى - أى زيوس وبأقدرى - إلى حيث حددت لى أنت أن أكون، إننى سوف أتبع أمرك دون إبطاء، وحتى لو أصبحت شريراً وعاصياً فلن أبغ شيئاً غير هذا" (٣٦). وروى الإسكندر الأفروديسى أن الرواقيين قد آمنوا بأن كل شئ يحدث بشكل طبيعى - يعنى أنه يحدث بما يتفق مع القدر - لأن الطبيعى هو نفسه الشئ الذى يحدث وفقاً للقدر (٣٧). وفى "التأملات" يؤكد مرقس أوريليوس على شمول القدر وسيطرته حتى على ضربات المصادفة، فهذه الأخيرة لا تكون سوى نتيجة مترتبة على تلك السلسلة من العلل التى تكون خاضعة لإطراد مقرر من قبل العناية الإلهية، وبشئ إلى أن كل الأشياء تتبع من هذا المصدر، أى من الضرورة والمصلحة الخاصة بالكون الكلى (٣٨).

لقد كان كل شيء وفعل في تفاصيل الحياة اليومية - مهما كان حجمه وأهميته، محددًا بتحديدًا مسبقًا بواسطة الطبيعة والقدر بنفس الطريقة التي حددت بها الظواهر الكونية تمامًا، ويستعمل زينون لتدعيم ذلك مثالاً تشبيهاً يقول: - إن هذا مثل كلب مربوط خلف عربة تجرى، فإنه يجب أن يجرى مع جريان العربة ويتوقف عند توقفها سواء رضى بهذا أو لم يرضى ونفس الشيء بالنسبة للإنسان - عندما لا يريد أن يتبع القدر فسوف يُجبر على هذا الإلتحاق وعلى السير جبراً وفقاً لما قدر له سلفاً. (٣٩) إذ لا يملك الإنسان سلطة تغيير أى شيء نص عليه القدر في قانونه. فلا يخضع القدر لإمرة الإنسان بأي حال، بل الإنسان هو الذى يخضع له، ويجب عليه أن يرضى بأمره، وإلا عاش في نكد وتعاسة. وقد عرض لنا الإسكندر الأفروديسي حجة الروائيين في هذا بقوله "لقد آمنوا بأن القدر يفرض الأفعال التى تنضج مع طبيعة الشيء التى ولد مزوداً بها، أى مع طبيعة هذا الموجود الخاصة، ولا يمكن لموجود أن ينخلع عن طبيعته الخاصة التى ولد بها. فلا يمكن للإنسان أن يطير في الهواء مثلاً، فهذا مخالف لطبيعته، كما لا يمكن لحجر مثلاً " أن يتجه بطبيعته في حركته إلى أعلى، والإنسان الذى يريد أن يخرج عن طوع القدر، إنسان يريد أن ينسلخ من لباس إنسانيته نفسه ولن يمكنه أن يفعل ذلك" (٤٠).

آلا يوجد فارق بين الإنسان وبين بقية الموجودات الأخرى بالنسبة لقانون القدر هذا؟؟ وإلا فلماذا فضله الإله عن غيره من الموجودات ووهبه ملكة العقل؟؟ والإجابة هي أن أهل الرواق قد نظروا إلى الإنسان على أنه يتفرد عن بقية الكائنات الأخرى في مسألة الخضوع لحكم القدر بأنه الوحيد الذى يكون مؤهلاً بفضل عقله الخاص به (وهو قيس من النار الإلهية العليا) بأن يرضى بحكم القدر بناء على تروى منه وبصيرة، فهو الوحيد الذى (يعرف) أنه يجب عليه أن يطيع القدر، أما بقية الموجودات الأخرى فإنما تطيع القدر بالقطرة دون أن تعرف أنها تفعل ذلك. (٤١) إن بإمكان الإنسان بوصفه كائناً عقلياً أن يريد أن يفعل ذلك الذى ينبغي أن يكون. ومن ثم يسلك بما يتواءم مع الطبيعة، وبإمكانه أن يرفض وأن يقاوم، غير أن النتيجة واحدة في الحالتين بالنظر إليها من الخارج، لأن الإنسان ليس بإمكانه أن يقهر الطبيعة.

إن الكون كله كائن حي واحد وله جوهر واحد، لذا يجب أن ترضى بما كتب لك "فما يحدث لك كائنا ما كان - كما يقول مرقس أوريليوس - قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك غيظ وجودك، فإسحب بسى الإنسان، وابع الإله ويكفيك أن تتذكر أن القانون يحكمنا جميعا^(٤٢)". إذ ليس القانون الطبيعى الذى يفرض علينا وعليك شيئا خارجيا متصفا، مفروضا علينا قهرا، بل إن فى داخلنا قيس منه، فطرته الطبيعة فىنا، ويمثل هذا القيس فى العقل القويم السدى بخصار الاشياء التى تتفق مع الطبيعة "وهو الذى يميز الانسان بذلك عن غيره، إنه العقل الموجود فى الانسان الحكيم وبواسطته تقدر صور العدل والظلم^(٤٣)". ويمثل كذلك فى المفاهيم العامة المشتركة التى توجد لدينا جميعا بالفطرة وهما يصل الانسان إلى معرفة سنن القانون الطبيعى، مثل فكرتنا الفطرية عما يكون خيرا وشريرا كما يقول إبيكتيوس^(٤٤). وكذلك فى الأصول البنوية التى تتألف منها الموجودات جميعا، فالعقل البشرى بذلك محتوى على أصول أولى فطرية من العقل الكونى، وبذرة معرفة القانون الطبيعى موجودة بالفطرة فى عقله^(٤٥). وأخيرا يمثل هذا القيس فى الومضات النارية الطبيعة Sparks. ففى داخل كل واحد فىنا - فى رأى الرواقين - توجد ومضات إلهية آتية إليه بالفطرة من العقل الإلهى الذى يكون نارا حية تشمل كل علل الماضى والحاضر والمستقبل، وتهدينا هذه الومضات الإلهية فى أمور حياتنا^(٤٦). وهذه النعم الأربع يكون الإنسان - فى رأى الرواقين - متحدًا بالإله ومشاركًا فى جوهره، وعارفاً بالقانون الخاص بالكون، ويكون لديه الاستعداد الفطرى للطاعة والسير وفقا لتعليمات هذا القانون. وواجهه الذى ينبغى أن يضطلع به هو أن ينهض وأن يطيع هذا القانون ولا يعطل النعمة الإلهية التى وهبت له.

واستادا إلى هذا يجعل الرواقيون الحياة وفقا للطبيعة حجر الأساس فى فكرهم الأخلاقى. فالحكمة والفضيلة والخلو من الإنفعالات (الآبائيا) والهدوء النفسى نعم لا يصل إليها الانسان إلا عندما يكيف نفسه مع الطبيعة وقانونها، والعكس صحيح - يخسر الإنسان هدوءه النفسى وسعادته لو سخط على قانون الطبيعة لأن سخطه هذا لن يغير فى الأمر شيئا. فما هو آت لا محالة آت. فليطب الإنسان نفسه، وليرضى بقدرته ليعيش فى سعادة وآمان^(٤٧). لذا يجعل زينون فى كتابه "فى طبيعة الإنسان" العيش بما

يتفق مع الطبيعة هدف الإنسان المروم والذي يعنى الفضيلة. وقال بنفس المبدأ كلياتنس في كتابه "في اللذة" وكذلك قال به بوزليون في كتابه "في العاية" وقد ذكر كليمانت السكندري أن زينون وكلياتنس قد اعتبرا الفضيلة هي الغاية العظمى. وهي تتمثل في العيش وفقاً للطبيعة، وقال بنفس الرواية شيثرون^(٤٨). مما يعنى أن الإنسان بمشاركه في القانون الطبيعى العام وتكيف نفسه له يكون قد ربط نفسه وشارك بواسطة الطبيعة في الإله. إذ يمنح النظام العظيم الذى في الكون الانسان شعاعاً يهديه نحو السلوك الفاضل. إذ كما قال كلياتنس "لا يوجد عمل أسمى بالنسبة للإنسان أو الإله من أن نفقى غناء صحيحاً القانون الكونى العام"^(٤٩). ويدلنا هذا على أن الرواقيين لم ينظروا إلى الطبيعة على أنها قد وهبت البشر الإستعداد فحسب لأن يصيروا اختياراً، بل وقديهم كذلك إلى الخيرية، لأنها تمنح الإنسان عقلاً سليداً إذا لم يُعرقل أو يُفسد بفعل القوى الخارجية فسوف يقود المرء إلى المفهوم الصحيح للخير حتماً. فليست الطبيعة الفطرية للإنسان هي مصدر الفساد، ولا هي بهذا الأمر مصدر الخيرية، بل تربط الإنسان بشكل طبيعى بحالة فيها يمكنه أن يكسب الخيرية بمجهوده الخاصة.^(٥٠)

لم ير الرواقى في الخضوع لقانون القدر أى ضيم عليه أو على حريته. فها هو مرقص أوريليوس يعلن في خضوع كامل "كل شئ يتأغم معك يا إلهى يتأغم معى أنا، ولا شئ يكون مبكراً جداً أو متأخراً جداً والذي يكون في الوقت نفسه مناسباً لك" ويصلى كلياتنس إلى زينوس في تربيمته لأنه قد هداه إلى قانون الطبيعة هذا "إننى سوف اترغم إلى الأبد لك، فكل هذا العالم الدائر حول الأرض يطيعك ويدور وفقاً لأمرك، إنه خادم طوع أمرك لا شئ يتحرك أنها الملك - ذو القدر السامى - إلا بأمرك، أدعوك يا زيوس، يا واهب كل الأشياء والسكن في السحاب الأسود، خلص البشر من حماقتهم، إرحمهم من ضلالاتهم لنشدوا جميعاً بالقانون العام شدوا جيداً"^(٥١). ويرى عنه كذلك قوله "تقدي الأقدار من أطاعها، وتجر من عصاها"^(٥٢). وها هو مرقص أوريليوس يكرر أكثر من مرة في "التأملات" توصيتها بضرورة أن نطب نفساً عن قانون القدر، وأن نعمل بموجبه وأن لا نتأثر أو نستجيب لنداء الشهوات وأن لا نعترض على حكمه، فلا نسخط على الحاضر ولا نقلق على المستقبل، ولا نتمرد من نصيبنا فقوز بذلك بالعيش كلفة، والذي يتمثل في إنجاز ما سوف تتطلبه منا القسوى الخالدة"^(٥٣). وفي رأيه أن

الانسان الذى يخطط على حدث وقع له ينسى أن كل الأشياء تقع وفقاً لطبيعة الكون، وإن ما تعده أنت مصيبة ليس شيئاً بل هو الطريق القديم للعالم وسوف يتكرر مرة أخرى، ونسيت أيضاً أن كل الجنس البشرى أقرباء، ولم تتذكر أن نفس كل إنسان جزء من الإله، ومستمدة من هنالك، وإنا لا نملك شيئاً خاصاً بنا " (٥٤).

فإذا سألتها: ولماذا يجب أن نرضخ لقانون القدر ونسلم بما قد يبدو فيه ضاراً بنا ؟

أجاب: - هناك دافعان لذلك يجعلان أى إنسان يرضى بقدره في هذا العالم هما: - أنه طالما حل بك فإنه ملازم لك منذ البداية بواسطة العلل السابقة والماضية، وثانياً: - أن نصيب الأفراد يقدر من أجل منفعة ذلك الذى يحكم العالم، حيث يكمل هذا من سعائته. ويؤكد على أنه عندما تمزق أى جزء من السلسلة يخططك على ظروفك، فإنك بهذا تمزق الطبيعة، وتفتت العالم إرباً وكأنه منضاع لقوتك وتحت أمرك (٥٥). ومرقص أوريليوس بهذا الكلام يجعل دور الانسان في العالم أشبه بدور الممثل في المسرحية، فالإنسان لديه يمثل الدور المرسوم له في التراما الإلهية الكونية، ولا يستطيع أن يتلصق فيه، وإلا شوه هذه الدراما إلى حد عظيم.

وسيراً على هذا المنوال الجبرى إهتم إبيكتيوس اهتماماً كبيراً في كتابه "المقالات" و"المختصر" - بالتمييز بين الأشياء التى تكون في متناول استطاعت الطبيعة وبين تلك التى لا تكون كذلك، ويوصينا كثيراً بضرورة أن نقتنع بما خلقه الإله لنا ووضعه في استطاعتنا وأنه لا غد بصيرنا إلى تلك الأشياء التى لا تكون كذلك. والشئ الوحيد الذى نملكه في استطاعتنا بالقطرة هو إتجاهنا النفسى والعقلى نحو الأشياء سواء بالقبول أو بالعزوف، و كل ما عدا ذلك لا يكون تحت لواء استطاعتنا، كالجسم والثروة والسلطة. وكثيراً ما يوصينا إبيكتيوس بأن لا نلغث سوى إلى تلك الأشياء التى خولتها الطبيعة لنا " أن أى شئ لا يكون في في نطاق استطاعتنا - كن على أتم الاستعداد للقول بأن هذا الشئ لا يهمنى " (٥٦). إن حياتنا كانت لدى إبيكتيوس أشبه - كما يقول - بجلوسنا إلى مائدة الطعام، لا يجب أن غد نظرننا ولا أيدينا إلا إلى ألوان الطعام التى توضع أمامنا، وبذكرنا بأن نؤدى دورنا على مسرح الحياة على خير وجه - مهما كانت نوعية هذا الدور، وما عليه من وضاعة. "أد دورك بشكل طبيعى لأن هذا هو واجبك، أن تمثل دورك جيداً، تمثل الدور الذى يُطلب منك تمثيله وليس أن تختطف

الدور الذى يحد من غيرك" (٥٧) . وينتهى إبيكتيوس حديثه بالإتهال إلى زيوس بأن يهديه الطريق الذى أمر هو أن يسير فيه " أنفى على أتم الاستعداد لإتياعك، وإذا لم اختر ذلك فإننى أجعل من نفسى مجزماً.. أما ذلك الذى يتصت طامعاً لئداء الضرورة فإنسا نمسده حكيماً". (٥٨) وينتهى إبيكتيوس فى كتابه الثانى إلى النتيجة نفسها فيقول فى "المقالات" "الحكيم والسعيد حقاً هو من يدرك أن هناك أباً للجميع يعنى بكل الأشياء، فيحت مىه على أنه أبوه، فيفعل كل ما يفعل ونظره مراعاة أوامر هذا الأب"، ويضرب مثلاً على هذا التسليم الأعمى بالقدر الرواقى بريسكوس هلفيديوس *Priscus helvidius* عندما أرسل إليه الطاغية فسبازيان *Vespasien* يامره بعدم الذهاب إلى مجلس الشيوخ هذا اليوم، وإذا حدث وصمم على الذهاب، فليظل صامتاً لا يتكلم، ولا يعترض على ما يريد هذا الطاغية تمريره من قوانين ظالمة، وعندما رفض هذا الرواقى ذلك التهديد، هددته الملك بالقتل، عندئذ أجابه الرواقى " وهل حدث وأن قلت لك إننى إنسان خالده؟؟ إنك سوف تؤد دورك وأنا سوف أود دورى، ودورك أن تقتل ودورى أن أموت ببسالة، دورك أن تعاقبى ودورى أن أخضع بمدوء لذلك" (٥٩).

بل حتى الفصل الذى يعقده إبيكتيوس فى مؤلفه هذا للحديث عن الحرية - وهو الفصل الأول من الكتاب الرابع من المقالات - نجد يدور حول محور القدر هذا، حيث نجد يعرف الحرية بأنه الذى " لا يرغب أو يشتهى أى من هذه الأشياء التى تكون فى غير متناول سلطته كالجسد والجاه والمال" (٦٠). إنه من يربط إرادته بإرادة الإله، بمعنى أنه أينما يكون تكون إرادة الإله هى إرادته (٦١). ووردت نفس الفكرة لدى الرواقيين الآخرين، حيث كان الإنسان لديهم لا يصل إلى حريته الخاصة إلا عندما يعبد مباشرة الإله ويتبع بشكل لا تردد فيه العناية الإلهية الضابطة للكل، لأن القانون الذى يشيده لنفسه هو فى الوقت نفسه القانون الخاص بالعالم ككل. ومن ثم يقول الرواقى "نولد خاضعين، ولكن الخاضع لله هو الحرية الكاملة" (٦٢). فقد أوصى زينون البشر من أجل بلوغ سعادتهم أن يوقفوا لإرادتهم مع كل شئ فرضته عليهم العناية الإلهية وانجرو العالم لسير العالم من حولهم أن الحرية هى أن أقبل مسروراً كل ما يحدث بوصفه التحقيق الفعلى للخير الذى أدرك أنا نفس أنه الخير. (٦٣).

فما هي هذه الطبيعة التي يؤمن الرواقيون بأن الحرية تتمثل أتم ما تتمثل في الخضوع لها؟؟ إذا ليست طبيعة الإنسان الذاتية - التي كانت لدى السفسطائيين، بل كانت لديهم هي طبيعة الكون الكلية وقد كان هذا معناها لدى كروسيوس كما روى ديوجين اللايرتي وكذلك لدى كلياتس^(٦٤). فقد كان شعار الرواقين إذن وعش وفقاً للطبيعة " بمعنى ضرورة أن يعيش الناس ويتصرفون بمقتضى قوانين الوجود، صحیح أن الإنسان لا يملك ولا يقدر حق على عصيان هذه القوانين لو أراد ذلك، ولكنه ككائن عاقل هو الوحيد الذي يطيع هذا القانون عن وعي وتعهد كما قلنا. ومن ثم فهي ليست حرية حقيقية بل مجرد مظهر كاذب لها لكي يرضخ الناس لقوانين القدر رضوخاً تاماً عن طيب نفس. فكانت الحرية التي دعى إليها الرواقيون آتفاً مجرد إيهام فحسب للبشر بالحرية، أما الحقيقة فالقدر هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في كل الأشياء لديهم.

واستاداً إلى هذا الإيهام السطحي بالحرية قسم الرواقيون البشر تقسيماً متصفاً إلى طائفتين حكماء وحقي^(٦٥). الطائفة الأولى هم المتمتعون براحة النفس، إذ يؤمنون بضرورة حكم القانون الإلهي ويسلمون به دون إعتراض ويسلمون بأن الأحداث التي تقع لا مناص ولا مهرب من وقوعها فيجب طاعتها وإحتمالها بصبر. وهذا يزول الخوف وتحقق الطمأنينة، أما من يندمون حظهم الأغرير ويعترضون على حكم القدر فهم الحمقى لأنهم يعرفون أن إعتراضهم هذا لن يغير من المكتوب شيئاً ومع ذلك يعترضون. فالتناس إما حكماء وهم قلة قليلة جداً، وإمكا حمقى وهم كثرة. ومع ذلك فالقدر سار في طريقه لا يبال. إن الحكيم كما يقول إبيكتيوس هو ذلك الذي يخضع عقله لذلك الذي يدر الكل كما يفعل المواطنون الصالحون لقوانين الإمبراطورية. إن ترك الحبل على الغارب جنون وخبل، أما الحرية الحقة فهي شئ رائع وجمل - تفقد جمالها لو كانت تتمثل في عملية الإنطلاق كيفما أتفق، أن كل ما يجب علينا هو أن نكيف عقولنا مع ما يوجد، لا أن نحاول تغيير الأشياء وإخضاعها لسيطرتنا دون أن تكون كذلك^(٦٦).

لقد نظر الرواقيون إلى الحكيم نظرة إكبار بالغة، إذا اعتبروه الوحيد السعيد سعادة كاملة، أما الأحمق فكان لديهم المثل الأعلى للنعاسة. الأول يملك القضاة كلها، وهو خالي تماماً من كل الحاجات والندم، وصديق حميم للألهة، ولا يمكن أن يفقد فضيلته

على الإطلاق، أما الأحق فهو النفس والشرير بالمعنى الأتم، دليل جاهل ليس بإمكانه على الإطلاق أن يفعل شيئاً خيراً، بل كل ما يفعله سيئاً لا محالة^(٦٧). وهى نظرة مغالطة تتجاوز الواقع المشاهد، وتقود إلى مغالطات شنيعة كما سوف نرى.

وإذا كان الحكيم هو الوحيد القادر على منح تصديق عقلى موافق لما يقدره القدر، ومن ثم يكون متمتعاً بالسعادة، فإن التصديق العقلى هو الأساس الذى تقوم عليه الواجبات والحسابات الأخلاقية والقضائية فى نظر الرواقين. إذ لا يرى هؤلاء أدنى تعارض بين إيمانهم بالحتمية الصارمة هذه وبين إيمانهم بالمسئولية الإنسانية عن الأفعال التى يفعلها الإنسان عقب تصديق عقلى عليها نابع من داخله. ويؤكدون على أن السلوك يكون خيراً وأخلاقياً عندما يكون إقراراً بالتأغم العضوى السائد للكون كله. ويتمثل الشر فى حجب هذا الإقرار والسخط على ضربات القدر^(٦٨). ويكون نقص التقدير السليم، أو قل الحكم الخاطى يكون هو سبب هذا الحجب. ومن ثم إعتق الرواقيون مقولة سقراط "لا أحد يذنب بإرادته، لأن الإرادة الطبيعية المستقيمة لا تذب، أما من تذب فمن المؤكد أنها إرادة قد افسدت منذ البداية وأضعفت بواسطة وهن المزاج العقلى. فالشر مصدره الجهل بما هو خير فى الكون، لأن الحكيم لديهم هو من يعرف قوانين الوجود ويلازم شعوره الباطنى معاهى حين يخطط الجاهل عليها، فيضطرب فى سلوكه وحياته ويرتكب الرذيلة. وتضحى المقولة السقراطية بهذا التفسير الرواقى معنى "إن كل ما هو إرادى هو حكم عقلى" أو باختصار "الفضيلة علم"^(٦٩). الأمر الذى دفع البعض إلى وصف الرواقين بأنهم أخلاقيون مثاليون جوانيون يعتبرون الخير هو الالتزام وعقد النية وإشراح الصدر بما يقضى به الواجب والحرية. لقد كانت لديهم حرية جوائية تتمثل فى قدرة الإنسان على الحكم بالقبول أو بالرفض أو التوقف عن إصدار الحكم على ما يوقعه القدر بساحته^(٧٠).

لكن لئن كان الرواقيون قد جعلوا العقل القوة العليا فى الحياة الإنسانية، فهو الذى يدير حياتنا، فإنهم مع ذلك لم ينكروا وجود الإنفعالات والشهوات داخل الذات الإنسانية. فسيكولوجيا بوزيدون تسلم بوجود صراع بين أجزء النفس. فالعقل يتصارع مع العواطف، وقد تنصر الشهوات عليه كما يحدث فى حالات التأوه والأنين والإرتعاش^(٧١). غير أن الرواقين خاصة من الجيل الأول لم ينظروا إلى العواطف

والإنفعالات على أنها شيء مستقل عن العقل، وإنما تكون لديهم غير عقلية بمعنى، أنها تكون الصورة المسوخة لطبيعتا العقلية^(٧٢). فلم يفسروا الخطأ من ثم على أنه من تأثير جزء غير عقلائي داخلنا على الجزء العقلائي، بل هو فشل الإنسان في أن يكون مخلصاً مع طبيعة الحق، أو كتمرد الموجود العاقل بوصفه كذلك على عقله^(٧٣). وبهذا يقول الرواقيون بأخلاق وسيكولوجيا آحادية الجانب تشبه الأخلاق السقراطية العقلية بشدة تلك التي تنظر إلى الإنسان ككائن عقلائي فحسب^(٧٤).

لذا طالب الرواقيون بضرورة أن نقتطع الشهوات والإنفعالات من حياتنا إسقاطاً تاماً، أو على الأقل جعلها أشياء محايدة لا تثير أى رد فعل نحوها لدينا. واعتبر الرواقيون الحياة مجملتها حرباً ضد الإنفعالات. إذ لا يجب أن نستجيب إلى نداء الشهوة "إذ كونك تتأفف من أى شيء يحدث لك هو تمرد ضد الطبيعة التي خلقتك، إن الشهوة رد فعل غير متناغم للأشياء الخارجية، أما إقرار فوضى، ومن ثم فهي شر عظيم، أما العقل فهو اتفاق تام مع الكون، وعندما يحدث وتكون إنبطاعاتنا وردود أفعالنا مواجهة إلى شيء غريب عن الطبيعة، فإننا في هذه الحالة نسير بالشهوة وهنا ممكن الخطأ، لأن الشهوة خطأ في التقدير والحكم، ومن واجب الإنسان كمخلوق عاقل أن يتناغم مع الطبيعة"^(٧٥). كما أنكر زينون وكذلك كريسيبوس أن يكون الفعل الإنساني صادراً نتيجة صراع نفسى يحتمل داخل الذات البشرية^(٧٦). وإنما يكون الإنسان في حالة سوية عندما لا يوجد تعارض فيه بين العقل وبين العواطف - والتي هي حالات عقلية، أما أعمال الطيش والخطأ فهي أمراض واضطرابات في الشخصية، ومن ثم نظر العديد من الرواقيين إلى مدرستهم على أنها نوع من المستشفى للعلاج من هذه الأمراض^(٧٧).

لذا يجب على الإنسان في نظر الرواقيين أن لا يستسلم في فعله إلا لسلطان العقل وحده والذي هو في الوقت نفسه سلطان العقل الإلهي، لذا وصف إبيكتيوس العقل الذى يوجه الإنسان في فعله بالذات الجوهرية للإنسان^(٧٨). *της μορῆς* قاصداً بما ما هو إرادى وعقلائي في وقت واحد، مما يعنى أننا تجمع بين الإختيار وبين الذات المخارة نفسها. أما أشبه ما تكون بما نسميه اليوم نحن "الذات"^(٧٩). لذا فإن الحكم عندما يختار، يكون إختياره لدى الرواقيين، فعل الإنسان وفي الوقت نفسه الإنسان نفسه. وإختيارات الإنسان بهذا تشيد شخصية، وبهذا الشكل تكون هذه الذات الجوهرية قابلة لكل من السلوك العقلائي

والسلوك غير العقلاني. إنما نحوى على كل من إنطباعاتنا وتصديقاتنا ونوازعنا وعقلنا. إنما
محمل الأنشطة السيكولوجية التى يقوم بها الفرد، وعلى الإنسان أن يتحرر من الإضطرابات
والتردد الداخلى بين مكونات هذه الذات الجوهريّة، فيقاوم الشهوات، ويتحرر من سلطتها
ويتبع هدى عقله، فيفوز بحالة الهدوء النفسى (الأباليا) التى يجب على الإنسان لكى يفوز بها
- كشرط أولى كما يقول تسيلر- أن يتبع الآراء الصائبة حول ما يكون واجباً علينا فعله وما
لا يجب علينا فعله^(٨٠).

لكن أليس للعقل هفوات؟؟ هل العقل حقاً يريد دائماً الخير؟؟ ألا يمكن أن
ينحرف العقل عن الصواب؟؟ تأتي إجابة الرواقين بالنفى هنا، إذ لا يمكن للعقل فى
رايهم أن يريد شيئاً غير الخير على الإطلاق، لأن النوازع البشرية بوصفها كذلك
تتجه نحو الخير بالقطرة أما الذى يحولها عن ذلك ويجعلها تتجه إلى الشر فهى
التأثيرات الآتية من الخارج، وهذا هو السبب فى أن فهم نظام الطبيعة يساعدنا على
أن يكون لدينا النوع السليم من الرغبات^(٨١). وقد جعلت هذه النظرة الشمولية إلى
العقل الإنسانى (على أنه يشمل العقل والإرادة معاً) جعلت أهل الرواق يعتبروه موطناً
خير الإنسان. كما جعلتهم يقولون إن شخصية الإنسان تُشكل بواسطة إختياراته
السابقة هذه. وجعلتهم ينظرون إلى الشرور على أنها جميعاً متساوية. إنما كما وصفها
كريسيبوس " أحكاماً خاطئة للشخصية من الممكن أن تستأصل بواسطة توقيع الألم"^(٨٢).
وأخيراً جعلتهم يؤمنون بأنه من المستحيل أن يفقد الحكيم حكمته طاملاً إمتلاكها حقاً،
ولو مره واحدة، واضحى حكيماً لأن إختياراته تكون دائماً خيرة تماماً. فهو لا يقرر
بعد تروى طويل أن لا يسرق، بل هو لا يسرق بالفعل أصلاً، لأنه إختيار أن يكون
حكيماً من قبل^(٨٣).

غير أن تمسك الرواقين بالقدر لم يجعلهم يرفضون الآراء التقليدية حول
مستولية الإنسان عن أفعاله. حيث وفقوا بين الخير وبين المستولية الإنسانية بإفترض أن
القرار المستول بالفعل هو نفسه عنصر جوهري فى النسق الحتمى للقدر. فهذا الأخير
يدبر الأشياء التى وقعت والتى سوف تقع بما فى ذلك القوة الفاعلية المنطلقة للأشياء التى
تقع بإختيارها ونشاطها. إن العالم الذى نعيش فيه هو أفضل العوالم الممكنة، وأنت ايها
الإنسان فيه لكى تتجز دورك المخصص لك، والإعتراف. فزائمك جزء من تنظيم عظيم

يمثل لذلك مصدراً من مصادر الارتياح والحرية الأخلاقية، أما وقوفك في وجه القدر والعناية الإلهية فهذا ما يجعلك شريفاً من الناحية الأخلاقية^(٨٤). فلم يكن القدر لدى الرواقين سارياً في الكون كله بدون إعاقة بل كان أيضاً مستغلاً للطبيعة الغريزية للحيوانات (كما فيها البشر) ومسبباً للحافز المحرك فيها وهذا ما يوجزه المؤرخ آيتيوس Actius بقوله "القدر هو نماذج منظم للعلل، وتوجد في هذا التماذج العلة المحركة الكامنة داخلنا، إنها جزء منه، ومجسده للقدر، ومن ثم ينفذ القدر عبر القرارات المتروية للبشر نفسها"^(٨٥).

كان إختيار الإنسان لفعل دون غيره ومسئوليته عن هذا الإختيار وعنايه عليه كان شيئاً قائماً داخل بناء القدر نفسه، ومن ثم فلا تناقض بين الإيمان بالقدر وبين عزو المسؤولية الأخلاقية إلى البشر في رأى الرواقين، وهذا ما تجسده قصة زينون الرواقى مع عبده الذى كان يؤذيه على ارتكابه لجرمة السرقة: أن صاح العبد "لقد قُدر علي أن أسرق فلماذا تعاقبني؟؟ فاجابه زينون " وأنا أيضاً قد قُدر علي أن أعاقبك "^(٨٦). لقد نظر الرواقيون إلى التصديق العقلى الذى يجبره الإنسان على الأشياء - على أنه علة مساعدة إلى جانب العلل الكاملة الأخرى، ولهذا السبب يكون الإنسان مسئولاً عن فعله، لأنه يساهم بشكل ما في تحديد وتعيين الفعل^(٨٧). والفارق واضح هنا بين الرواقين وبين أرسطو فينما يكون الإختيار بأكمله متروكاً لتقرير الإنسان في تصور أرسطو، فهو الذى يقرر أن يفعل أو لا يفعل، وهو نقطة البدء الأساسية في الحالتين، نجد أن الرواقين ينظرون إلى الإختيار على أنه فعل يقوم به الانسان صحيح، ذلك ولكن الفعل الذى سوف يختاره هذا يكون في الوقت نفسه مقدراً عليه من قبل دون أن يبرى بذلك. فيظن الإنسان في نفسه أنه قد اختاره بحض حريته، والأمر في الحقيقة محتم عليه. فكل شئ يحدث بواسطة القوة الخاصة بالقدر المؤدية لعملها من خلال طبيعة وعقل الإنسان. فلم يكن التصديق العقلى المختار لديهم إذن سوى وسيلة من الوسائل التى يستعملها القدر في تنفيذ حكمه المقرر سلفاً^(٨٨). ومن ثم فلم تكن لديهم حرية إختيار إنسانية حقيقية للأفعال.

لنكمل مسيرتنا مع تصور الرواقين للقدر - فنطرح عليهم السؤال التالى:-
لئن جارينا زعمكم بأن الانسان مسئول عن إختيار منح تصديقه العقلى أو حجه عمن

فعل معين مقدر عليه سلفاً وأن هذا الإختيار نابع من شخصيته وميوله - فإلى أى حد يكون الإنسان مسئولاً في نظر الرواقين عن بناء شخصيته هذه ؟؟ ليس من المدهش في ضوء ما سبق أن تأتي إجابة الرواقين على هذا بأن الشخصية الانسانية من تشكيل وبناء العوامل الخارجية الطبيعية، وليس من بناء الإنسان نفسه، وهذا ما نستشفه من روايات فلوطرخس في هذا العدد. والتي منها قوله " إن نوازغ وإتجاهات العقل قد شكلت لديهم منذ الأزل بواسطة الطبيعة بشكل مفيد للبعض وضار بالبعض الآخر، ولا يمكن أن تعدل بواسطة الأعمال الخيرة، بل تسير وفقاً للترابط الختمي بين الأشياء، لذلك تكون الشخصيات الخيرة ناجحة دائماً، وسوف لن يكون بوسع الشخصيات السيئة أن تتحرر من النواقص أبداً. ويؤكد على نفس الأمر في نص ثاني يقول "ليس في وسع البشر أن يتوقفوا من أن يكونوا على نوعية البشر التي يكونون عليها " مما دفع فلوطرخس نفسه إلى مهاجمة الرواقين في ذلك، لأن قولهم بأن الشخصية نتاج العوامل الطبيعية يُعتبر ترخيصاً - في رأيه - للناس بالرديلة، طالما يدرجها الرواقيون تحت حماية الضرورة وزيوس هذا الشكل. وطالما أن الطبيعة العامة لديهم تمهد لتشكيل كل الأشياء، وإن كل ما يقع في أى جانب من الكون - يقع بما يتفق مع هذه الطبيعة وقانون القدر^(٨٩).

ليس من الغريب أن يصرح الرواقيون بأن الشخصية من بناء العوامل الطبيعية، فهذا ما يتفق بشدة مع إيمانهم الشديد بالقدر وسيطرته، ولكن المدهش حقاً أن تراهم يقولون في فلسفتهم "بالممكن" فرى الرواقى كليانس يدافع عن وجود "الممكن" في الكون بإنكار المقدمة القائلة "إن ما يكون ماضياً وصادقاً يكون ضرورياً" (إذ كون (أ) مفترضاً بشكل مسبق أنه صادق لا يعني حتماً حدوثه لا محالة في المستقبل، فقد يأت المستقبل ولا يحدث (أ) هذا^(٩٠)

إذ يلزم لحدوثه أن يكون ملائماً للوضع القائم، وأن لا توجد معوقات خارجية قد تحول دون هذا الحدوث. وأكد على هذا المعنى بعض الرواقين الآخرين - كما روى ذلك بونتيوس Boethius والإسكندر الأفروديسى ومبليقوس ومؤلف رسالة "في القدر" المنحولة لفلوطرخس^(٩١) فذكر الإسكندر الأفروديسى أن الرواقين قالوا بالممكن إستناداً إلى أن القضية التي تتحدث عن المستقبل لا تكون قضية ضرورية ولا صادقة

صديقاً دائماً، فلا يمكن أن تكون القضية القائلة "سوف تكون هناك معركة بحرية غداً" صادقة وذلك لأن هذه المعرفة بزمنها المستقبلي لا يمكن أن تظل صادقة والمعرفة المقصودة لم يأت وقتها بعد^(٩٢).

لكن سرعان ما تزول دهشتنا من ذلك عندما نعرف أن الرواقين قد وفقوا بين قولهم هذا بالممكن وبين إعانهم العام بالقدر الصارم توفيقاً قضى أصلاً على هذا الممكن. "إذ لم يكن الممكن لديهم حدوثاً موضوعياً حقاً في عالم لا حتمي، بل كان مقولة ذاتية تستد إلى جهل الإنسان بالمستقبل، ولا وجود له عند من يستطيع معرفة الإرباط العلي بأسره بين الأحداث كالتنجمين مثلاً"^(٩٣). وقد روى الإسكندر الأفروديسي شيئاً من هذه النسوية لدى الرواقين في كتابه "القدر" ووصفه "بالممكن العرضي" دون أن يحدد من قاله من الرواقين على وجه الدقة، إذ يذكر أن الرواقين قد قالوا مع أرسطو بوجود الممكنات استناداً إلى أننا نجعل في الغالب العوامل التي يحدث في المستقبل أن نحول بين حدوث الأشياء التي تفشل في الحدوث كما توقعناها. أن نقص معرفتنا وجهلنا عن إدراك حدوث هذا القدر هو "الممكن"^(٩٤). وتسير كل محاولات الرواقين الآخرين لإدخال القدر بالممكن في نفس هذا الاتجاه الجري الصارم إذ روى ديوجين اللايرتي: أن الممكن لدى زينون الرواقي هو الشيء الصائب الذي لا يوجد أي شيء في الظروف والملاسات الخارجية يمنعه من أن يكون صائباً، فما لا يكون موجوداً يكون محتملاً. فمن الممكن لهذه النزه أن تكسر حتى ولو لم تصر كذلك على الإطلاق^(٩٥). وهو في هذا لا يقيم أي تعارض بين القدر وبين الممكن، فكلاهما يعملان جنباً إلى جنب، لأن الممكن بهذا الشكل داخل نسيج القدر نفسه، فالقضايا التي تحدث عن المستقبل لا تكون بذلك ضرورية ولا صادقة دائماً. وقد ذهب بونتيوس الرواقي Boethius إلى أن الحتمية المطلقة متفقة مع التلقائية الإنسانية. فلو إننا قلنا - لكي نكون إحراراً - بأن لا نكون أكثر من مصدر داخلي فحسب للقرارات الإرادية، فلن تكون هناك ثمة أهمية كبيرة في أن تكون هذه القرارات محددة بواسطة القدر بشكل مسبق تحديداً صارماً بوصفه حادثة خارجية، فهذه القرارات من حيث أنها من صنعنا فهي قراراتنا، ونحن من ثم أحرار في إتخاذها^(٩٦).

ليقل الرواقيون بالممكن ما شاء لهم أن يقولوا، إلا أننا نرى أن موقفهم الحقيقي العام لا يسمح بالقول بالممكن بأى حال من الأحوال. فلم تكن تسويتهم بين القدر وبين الممكن تسوية ناجحة بأى حال فالقول بالممكن يقضى حتماً على القول بالقدر والعكس صحيح تماماً. كما أن مجرد الإحساس المعرفى بالممكن لا يساعد، ولن يساعد أبداً على حل المشكلات الأخلاقية التى تمم الرواقين فى نسقهم. إذ لو كان كل الإشكال هو كيف يمكن أن يكون المدح والذم مناسبين فلن يكون مساعداً القول بأنه هناك إحساس معرفى فيه يشعر المرء بأن لديه إمكانية التصرف بشكل مغاير للشكل الذى يتصرف عليه حالياً^(٩٧). لن يصلح هذا أساساً لقيام المسؤولية الأخلاقية إذ لا يزال قدر الإنسان قائماً فوق رأسه لا يمكن للإنسان التهرب منه فى حين أن الحرية الحققة هى التى تأبى أن تنصاع للقدر، وتعمل دائماً على التعبير عن ذات الإنسان الجوهرية.

نتهى من كل ما سبق إلى أن الكون لدى الرواقين محكوم بقانون القدر الصارم الذى لا يسمح بأى إستثناء. إذ لا بد وأن تكون إختيارات الإنسان فى الحياة إختياراً لما هو ضرورى، فالإله قد وهبنا - كما قال كريسيوس - القدرة على الإختيار لما يكون طبيعياً^(٩٨). وغاية الإنسان فى الحياة فعل كل شئ ممكن للوصول إلى ما يكون مقرباً بواسطة القدر له. إن الحكيم الرواقى الذى يعيش فى كون تحكمه تحديدات صارمة لا يستطيع أن يجد حريته إلا فى القبول الإرادى للنظام الكونى. ولكن يصدمنا هنا نص غامض ورد فى ترنيمة كليانثس يقول فيه " لا يقع أى فعل بدونك أنت يا إلهى لا فى الأرض ولا فى السماء. اللهم إلا صانع الأشرار بسبب غباءهم " فهل نفهم منه أن كليانثس يستثنى أفعال البشر الأشرار فلا يدرجها أسفل حكم القدر؟؟ وهل الأشرار لديه أحراراً من التسلسل العلى للقدر بطريقة لا يكون عليها الأختيار؟؟

يتماشى نص ترنيمة كليانثس فى مجمله مع الموقف الحتمى الرواقى العام فى الواقع. إذ معنى هذا النص يتفق مع الحتمية بشكل واضح كما يقول البعض، لأنه نص لا يشير إلى مسألة الحرية فى الفعل بل إلى القيم المعيارية، ففعل الشرير يتعارض مع العقل السديد الذى هو "زيوس" وليس يقع من وراء حكم زيوس نفسه. فلا يسلك الشرير بشكل أكثر حرية إذن عن الإنسان الخير، بل يتصرف بشكل منفصل عن زيوس - بدون إتباع عقل معيارى قويم. إنه كما قال كريسيوس " أدار ظهره للعقل تماماً"^(٩٩).

يؤيد هذا المعنى الذى نراه الآصوب ما جاء فى التريمة بعد ذلك حيث يقول كليانس بعد هذا النص "ولكن لك من الخلق ما تصلح به الموج، وتظم المضطرب، وتجعل الأشياء البغيضة أشياء محبوبة، وهكنا نظمت الأشياء كلها، فجعلتها واحدة غيرها وشرها، طهر نفوسنا من الحماقة، أهدى يا الله وأنت يا قلدري إلى المكان الوحيد الذى تريدنى أن أشغله وسأبج هديكما مسروراً^(١٠٠).

وعلى عكس موقف سقراط الحتمى اللاهوتى المتناقض، الذى ينما يقول بحكم القدر يؤكد فى الوقت نفسه على وجود الحساب الآخروى، نجد الرواقين فى حتميتهم اللاهوتية ينكرون بشدة وجود حياة أخروية، ويرفضون القول بخلود النفس. فالنفوس جميعاً تفتى لديهم فى النار الكونية عند الحريق الكونى الشامل^(١٠١). والرواقون فى هذا الإنكار على أتساق شديد مع موقفهم الجبرى. فلا وجود للحساب الآخروى طالما أن كل فعل يفعل الإنسان مقدر عليه سلفاً فعله. ويجعل هذا الإيمان العميق بحكم القدر الرواقين يرفضون النظر إلى الانتحار على أنه فعل حر من غير منازع، صحيح أن زينون وكليانس وأنتيتر Antipater الرواقين قد ألفوا حياقم بالانتحار^(١٠٢) إلا أن مفهوم الانتحار لم يبرز لدى الرواقين بوصفه فعلاً حراً. إذ نظروا إليه على أنه هروب لا يليق بالحكيم، أو على الأقل اعتبروه فعلاً محايداً لا هو بالخير ولا هو بالشرير.

إن ما تقدمه الرواقية كمثال أعلى هو حياة إستسلامية سلبية تخلو من كل فاعلية وحرارة، إنما توصينا باللامبالاه، ويتقبل صعاب الحياة، والزهد فى متاعها، وعدم التأثر بما يدور حولنا من أشياء خارجية. أنظر إلى ابكتيتوس يقول فى روح إستسلامية "لن أنسى أبداً الهداية التى لقيتها منك. أنظر كيف استعمل مشاعرى، هل حدث ووجهت لك اللوم ولو مرة واحدة؟؟ هل حدث ولم أرى بأى شئ يحدث ونمتت أن يكون على خلاف ذلك؟؟ هل سمعت مرة إلى خرق العلاقات القائمة فى الأشياء؟؟ إن كل الأشياء التى تقدرها أنت على أقبالها وأفعلها مغبطاً، وأكون مغبطاً كذلك عندما تستردّها منى وتضعها فى الموضع الذى تختاره بعد ذلك. فكل الأشياء طوع يمينك، وأنت الذى وهبتى إياها^(١٠٣)" ونلمس هذه الروح نفسها لدى الرواقى بوزيرون الذى عانى بشدة من مرض عضال فى نهاية حياته، وقال للمرض عندما إشتد عليه ألمه "رويدك أيها المرض، افعل كل ما تشاء، ومهما فعلت فلن تستطيع أن تجعلنى أكرهك؟ وهو بهذا يتحد

مع الطبيعة التي تدخل في ذاته الهوية مع العلة الكونية التي جعلت الله حتماً^(١٠٤) . ولا شك أن هذا انعكاس لواقع الرواقين القاسى واضطراباته العنيفة وإستبداد أباطرته.

هكذا إصطبغت الرواقية بصفة الكتابة الحزينة، حيث توصى الإنسان بعدم المكابرة فيطلب من الأشياء أن تقع كما يختار، بل يجب أن يقع بأن يختارها كما تقع، ومن ثم يمكن إجمال الرواقية في شعار إبيكتيوس "إحتمل وتزهد" أى "الصبر على ما فاتنا والزهد في الأشياء التي تخرج عن مقدورنا" أو قل "الصبر عن الأشياء والصبر عليها"^(١٠٥). وكانت هذه النظرة الإسلامية هي السبب في نظرة الرواقين المسلمة بالرق ومشروعته. فرغم أن الجنس البشرى لدى الرواقين أخوه واحدة، فإنهم لم يجدوا غضاخه في القول بالمبودية، وإعتبارها أمراً ضرورياً، إن الخضوع للقدر وقبول الواقع بسلبية مطلقة، ترتب عليه إعتبار الرق نظاماً طبيعياً، أكثر مما ترتب عليه الثورة على هذا العرف لديهم^(١٠٦).

نأتى الآن إلى المشكلة الأخيرة في هذا الفصل، وهي مترتبة على كل ما سبق، ألا وهي مشكلة الشر في العالم. فإذا كان الكون كله وحدة واحدة يحكمها قانون إلهى خير، ولا وجود للمصادفة - فمن أين جاء الشر في العالم إذن، ما كان ممكناً أن يقول الرواقيون إن الشر أمر مقرر في قانون القدر، وإلا لكانوا قد نسبوا إلى الإله الخير فعل الشر وهذا محال - إذن كيف وفق الرواقيون بين إيمانهم بالقدر الشامل الخير وبين واقعة وجود الشر في العالم؟؟

٤ - مشكلة الشر لدى الرواقيين:

رغم ما في وجود الشر في العالم من تهديد للموقف الرواقى الجبرى، المؤمن بوجود عناية إلهية شاملة، فإن الرواقين لم يهتموا بمواجهة هذه المشكلة ومحاولة التغلب عليها، وظلت مشكلة التوفيق بين الضعف الأخلاقى وبين الحتمية اللاهوتية معضلة بالغة الإستعصاء والكتابة.

نبدأ بالنظر إلى الشر الطبيعى الكونى - من كوارث وزلازل وبراكين وآعاصير، نجد أن الرواقين في ظل إيمانهم بالآهوت الطبيعى - يؤكدون على أن العالم كله جمال وبهاء ونقاء، وأنه يستمد جماله من جمال وجلال العلة الإلهية التي نظمته، ومن

ثم آمن الرواقيون بعدم وجود الشرور في بناء العالم في حقيقة الأمر، وما يبدو لنا على أنه شرور هو في الحقيقة أمر خير ومفيد في البناء العام الكلي للعالم، وما يكون شراً من منظور الفردي الجزئي هو في الحقيقة ضرورياً للخير وللبناء العام الكلي. فالإله خير وكامل بشكل مطلق، ومن التناقض الاعتقاد ليس فحسب أن الله مختار أو أن فعله مترتب عليه الشر، بل وأيضاً الاعتقاد في أنه قادر على أن يختار أو حتى يسمح بوجود الشر، فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة وهو الوحيد المتاح، ولا شيء كان من الممكن أن يحدث غير الذي يحدث فعلاً^(١٠٧). إن ما نعتبره شراً هو دور في الواقع نلعبه في خطة أوسع وأكبر تكون خيرة، ولن نفهم أن المعاناة الفردية تحلم غرضاً خيراً إلا عندما نرى الصورة في مجملها^(١٠٨). وهي فكرة ردها الإمام الغزالي في عالمنا الإسلامي، والقديس أوغسطين ويسكال وليستز في العالم الغربي فيما بعد.

إن مثل الكون في مجمله كمثل مسرحية درامية، إذ أخذت بعض فقراتها على حده مستقلة عن سائرها بدت سخيفة، في حين أنها لازمة وضرورية للرواية في مجملها. وهذا ما يذكرنا به مرقس أوريليوس "تذكر أن كل الأشياء تصدر من النفس الكونية، وأن كل ما يبدو سيئاً في الطبيعة يكون النتيجة المترتبة على شيء جميل ونيل، فلا تفترض من ثم أن الآلهة عديمة الأهمية أو غير جديرة بعبادتك"^(١٠٩). وقال بنفس العقيدة بوزيدون في رده على الألم كما رأينا. كما أن الرواقية في مجملها قد نظرت إلى الألم على أنه شيء محايد، أو ليس شراً أبداً^(١١٠). يقول امبكتيوس معبراً "أكان يجب أن تكسر ساقى؟؟ يا تعس: أعتقد أن هذا كان بسبب، أمن أجل ساق أمرئ فقير تجمد عيباً في هذا العالم؟؟ ألا تريد أن تضحي طائعا بما من أجل الكل الأكبر.. إنه إذا ما وجدت لدى أمرئ خير معرفة مسبقاً لما سوف يحدث، فإنه سوف يتقبل ويستسلم لما يصيبه من مرض وموت طالما أنه يعرف أن هذه الأشياء تُقدر عليه وفقاً للتنظيم العام وأن الكل أهمي من الجزء"^(١١١). وراح مرقس أوريليوس من جراء ذلك يؤكد على أنه ليس ثمة تعارض بين صالح الفرد وصالح الكون، لأن قانون الخير في الحالتين واحد، وإذا لحق الشر بالرجل الطيب فإن هذا لا يكون إلا إلى أجل قصير، وليس في واقع الأمر شراً، ولو أننا استطعنا أن نفهم الأمر كله لرأينا ما وراءه من خير مهما يظهر في أجزائه من شر، فالحرب مثلاً تصحيح مفيد للإزدحام السكاني^(١١٢).

لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكوني نفس النظرة التي نظر إليه بها أفلاطون وافلوطين، أى على أنه نابع من مقاومة المادة الناقصة بطبيعتها وعنادها - لنظام العقل الإلهي. وإنما ليس هناك وجود للشر أصلاً لديهم، وكل ما يحدث من أفعال ضرورية من أجل خير وصالح الكل. أما لو سلموا بوجوده - لكان هذا في رأيهم قدحاً في الكمال والخير الإلهي الذي نظم هذا الكون، إنه ليس سوى وصفاً بشرياً لأحداث ضرورية لتحقيق الخير العام.

أما الشر الأخلاقي فموقف الرواقين مختلف نحوه فهم لا ينكرون وجوده، ولكنهم يرون الإله من بعته، وينسونه برعته إلى الإرادة البشرية^(١١٣). وهذا ما يفعله كلياتنس - كما رأينا - في تريمته إلى زيوس الشهيرة^(١١٤). إن هذا الشر الأخلاقي راجع إلى الفشل الإنساني في التصرف وفقاً للعقل السديد Orthos Logos الذي هو الحيرة الأخلاقية، والتاموس الطبيعي الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، والفعل الخير هو ما يتفق معه، أما الإنسان الشرير فهو ما يخالف هذا الأمد العقلي^(١١٥). لذلك جعل الرواقيون الشر الأخلاقي موضوعاً لحكم خاطئ، فيه تمنح التصديق العقلي لقضايا كاذبة، مثل "الألم شر" فهي كاذبة ولكن تبدو للمرء أنها صحيحة، فيصدق عقلياً عليها، ما يترتب عليه أن يحدث هذا التصديق في نفسه أمراً داخلياً يتحاشى هذا الألم فيرتكب الإنسان الحماقة والفعل الشرير^(١١٦). وما ينبغي على الإنسان فعله في ظل كل هذا هو الاختيار الصحيح والاستعمال الصحيح لمظاهر الأشياء، فإذا ما أخطأ الإنسان فإن هذا لا يكون بإرادته وإنما نتيجة لجهله بطبيعة الأشياء وحكمه الخاطئ عليها على حد قول إبيكتيوس^(١١٧). وسار كلياتنس في نفس الاتجاه فقال في تريمته "غير أن الأشرار الذين يخرجون على قانونك ضعفاء، فرغم أنهم يرغبون في إمتلاك ما يكون خيراً، فإنهم لا يرون ولا يسمعون القانون العام للإله، ولو أمكن لهم أن يتبعوه بوعى وفهم كامل - لكان من الممكن لهم الفوز بحياة خيرة، ولكنهم يذهبون عبثاً وراء مصالحهم"^(١١٨). كما قال بوزيلدون بنفس الرأي، وإن كان قد أقامه على أساس مختلف، حيث أقامه على التقسيم الثلاثي للنفس، الذي آمن به هو شخصياً فحسب من دون الرواقين الآخرين. حيث صرح بأن الإنسان هو مصدر الشر الأخلاقي نتيجة لسيادة واحد من أجزاء النفس القاصر على الإنسان ككل.. ولما كان هذا الجزء من

النفس ذاتها، فلا يمكن أن يتأصل وكل ما يمكن فعله هو التحكم فيه وتقييده فحسب^(١١٩). أن موقف الانسان نحو الظروف المحيطة به أنه علة فعله الخير أو الشرير، فليس الشر شيئاً فطرياً في النفس الإنسانية، بل نابع من المحيط الإجتماعى، وما يوحى به من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة، وبإمكان الانسان أن يثاقده لو إستغنى عقله فحسب واستجاب لحكمه^(١٢٠). وقد لاحظ الرواقيون أن الحكم السقيم هذا - والذي هو منبع الشر الأخلاقى - يخلو من آثار الإستقلال العقلى، إذ يُسير المرء فيه بواسطة علة أخرى غير العقل السديد، يُسير بواسطة أحكام وجدانية وتأثيرات خارجية عليه، ومن ثم عرفوا الحرية بأنها القابلية للفعل المستقل، وساووا بين الشر وبين العبودية^(١٢١). فهل هذا التناقض ممكناً. كيف يمكن لموجود طبيعته العقل كما قال الرواقيون من قبل أن يتصرف بشكل غير عقلاني ويفعل الشر؟؟

لم ير الرواقيون تناقضاً هنا. إذ السلوك البشرى لديهم - سواء أكان خيراً أو شراً - هو النتيجة المترتبة على أفعال التقدير والتعلل. ودائماً ما نطلب الخير ولكن قد يحدث أن نُضلل بالشهوات التى هى نتيجة مترتبة على تقديمات عقلية خاطئة. فنلج تحت فكرة الخير نفسها أشياء لا تكون خيرة أصلاً ومن ثم فلا نترك بوضوح ما نعبه عندما نقول عن شئ أنه خير، أو أننا لا نترك في الواقع إدراكاً واضحاً ما يكون الشئ المعنى بالكلام، ومن ثم نفترض أن له طابعاً لا يكون له. والسبب في هذا الفشل هو أننا لا نبذل الجهد اللازم في التفكير والتمعن الذى يكون ضرورياً لجعل فكرة الخير واضحة لدينا، فالأمر في الحالتين عملية عقلية أصلاً^(١٢٢).

هذا هو موقف الرواقيين من مشكلة الحرية، وقد جاء الآن دور التساؤل عما إذا كانت عملية عزو التصديق العقلى إلى البشر عملية كافية لإنقاذ الحرية الانسانية من برائين الحتمية اللاهوتية الصارمة كما ظن هؤلاء أم لا؟؟ وهل نجح أهل الرواق في حل مشكلة وجود الشر في العالم بعزوة إلى سوء الحكم البشرى؟؟ وهل للمستولية الأخلاقية وجود في عالم الرواقيين الحتمى؟؟

لنبداً بإجابة السؤال الثانى، وأخشى أن تكون بالسلب، فلم يكن حل الرواقيين لمشكلة الشر حلاً مقنعاً، إنه حل عابث على حد وصف البعض له. إذ لو كانت الرذيلة حقاً كما زعموا، وأن الحكيم الحق شئ نادر في عالمنا، ألا يكون النظام الإلهى نفسه في

هذه الحال نظاماً فاشلاً؟؟ وأليس من الناصر أن نعى القدر والعناية من جزء من مسؤوليتها الأخلاقية وذلك بالاعتراف بحرية الإرادة لدى البشر في فعل الخير أو الشر؟؟ ألا يجرد الإله - في هذا الحل الرواقى - من أى غاية أخلاقية، ولا يعد له من مهام سوى إنتاج أجناس أخرى للحريق الكونى القادم^(١٢٣)؟؟ ان الرواقين بهذا الحل قد جعلوا الإله جاهلاً بشئ معين في عالمنا - جاهلاً بأعمال الشر، وأن هناك قدراً من الضرورة مختلطاً بالحكم القائم في الكون - ليس الإله قادراً على محوه، ومن ثم فلا يكون القدر كله مشمولاً إذن بالعناية الإلهية. وهذا يتضارب الرواقيون مع مفهومهم العام عن القدر. فبينما يؤكدون على شموليته للكون كله يجعلون في الوقت نفسه أفعال الأشرار تقع بدون علم الإله وإرادته، زد على ذلك أن الحل الرواقى نفسه غير مقبول. فاشكال المعاناة الظالمة التى يتعرض لها الأخيار أنفسهم تعارض مع العناية الإلهية، وحتى على افتراض أن هذه الأشكال محايدة للرجل الحكيم فإن هذا لا يجعل تسبب في حدوث ألم لى أمراً محايداً. إنه لما كانت العناية تكفل كل شئ - فلن يكون الإله بمنأى من ثم من اللوم حتى لو افترضنا أن هذه الاشياء محايدة لمن يعانى منها^(١٢٤). وحتى على فرض أن الإله قد يكون بمنأى من اللوم فكيف تحرف الفطرة البشرية التى هى بالطبيعة فطرة خيرة نحو الشر؟؟^(١٢٥) إن هذا للدور منطقى. كيف يمكن لعالمنا - وهو أفضل العوالم الممكنة على الإجمال - أن يوجد فيه النقص والشر؟؟ لقد جعل هذا الدور المنطقى موقف الرواقين العام غريباً - كما يقول كاريد - فهم متساؤلون عند الحديث عن الكل ومتشائمون عن الحديث عن الأجزاء^(١٢٦).

ولا تكون إجابة الرواقين على السؤال الأول بأحسن حالاً عن إجاباتهم السابقة. ففى رأينا أنه لم تكن هناك تسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية لدى الرواقين فالتصديق العقلى الذى جعله الرواقيون اساس عزو الحرية إلى البشر. أساس واهى، وعديم التأثير في سير الأحداث، فسوف يسير القدر في طريقه غير عابى بسخط البشر نرى ما الفائدة العائدة علينا من التصديق البشرى إذا كان القدر هكذا قاسى لا يتأثر بشئ؟؟ ما فائدة نجاح الكلب في إيقاف عربة تسير مندفعة وتجره خلفها بلا رحمة؟؟.

إنه لمن العبث تعليق الحرية الإنسانية على مجرد عملية باطنية سلبية لا تقدم ولا تؤخر في سير الأحداث. وقد ذكر شيشرون هذا النقد وانتهى إلى أن التسوية الرواقية

تجعل أعمال التوبيخ والعقاب أعمالاً غير عادلة^(١٢٧). ثم ما الفائدة من وراء تبييه الإنسان إلى طاعة قوانين الكون - إذا كان الإنسان أصلاً لا يستطيع باى حال أن يفعل شيئاً آخر غير ذلك الذى يفعله، وطالما أنه جزء من جهاز العالم الآلى العظيم^(١٢٨). إنه فى ظل القول بالقدر الإلهى لا يمكن أن توجد الحرية أبداً، والعكس صحيح. وهذا ما عبر عنه جان بول سارتر حديثاً بقوله "إن معنى عبارة الإنسان حر" هو " أن الله غير موجود^(١٢٩)؛ لأن الحرية الإنسانية لا تقوم إلا على أنقاض الحرية الإلهية. ان ما قام به الرواقيون كان تنصيلاً للحرية الإلهية ومحوراً للحرية الإنسانية تماماً مثلما سوف تفعل الجبرية الإسلامية فيما بعد، وباروخ سبينوزا فيما بعد. لقد كان القدر لديهم يشمل كل من الأشياء التى فى مقدورنا وتلك التى لا تكون، وهذا إستولى هذا المفهوم على السلطان المنسوب بواسطة أرسطو إلى الأشياء التى تحدث وفقاً للعقل وتلك التى تحدث وفقاً للفن - على حد قول الإسكندر الأفروديسى فى الفصول الأولى من رسالته فى القدر^(١٣٠).

ولم يكن دفاع الأستاذ لونج عن الرواقيين فى وجه هجوم الإسكندر الأفروديسى السابق عليهم دفاعاً موفقاً فى رأينا. لقد ذهب لونج فى دفاعه إلى أن التصديق العقلى الذى أقام عليه الرواقيون إيمانهم بالحرية الإنسانية لم يكن عاملاً سلبياً كما ظن الأفروديسى بل كان له دوراً فعالاً فى إتخاذ الفعل أو تركه، وبإستطاعة الإنسان حجة مما يؤثر على إتخاذ سبيل هذا الفعل أو تركه. وينتهى لونج إلى أنه لا يوجد أى شئ لدى الرواقيين يوحى بأن التصديق فى المجال العملى قد حدد مسبقاً بواسطة العلل الخارجية^(١٣١). لكننا لا نراه دفاعاً مقنعاً، إذ لم يكن للتصديق العقلى لدى الرواقيين مثل هذا الدور الإيجابى فى عملية إحداث الفعل من عدمه. بل نظروا الرواقيون إلى التصديق على أنه مجرد رد فعلنا السلبى الذى نبيده حول ما يدور حولنا من أحداث، وتقبلنا لها أو عدمه لن يؤثر عليها فى شئ. فهى سارية فى مسارها المقدر لها لا محالة.

كما يفشل الحل الذى طرحه الرواقيون للإشكالية الثالثة، إذ لا يمكن أن يتوافق القدر مع القول بالمسئولية الإنسانية. فحتما يكون القدر أمراً لا مفر منه فلن تكون نوازعنا الشخصية فى متناول سلطتنا فكيف نعد إذن مسئولين عنها إذ كنا لا يمكن أن نتصرف على خلافها أصلاً^{(١٣٢)؟؟} إن المرء لا يكون مسئولاً عن فعل إلا إذا كان فى لحظة فعله قادراً على فعله أو الإمساك عن فعله بدرجة متعادلة. إضافة إلى أن تعليق

المسئولية الأخلاقية على فعل عقلائي لا يصدق على كل حالات المسئولية. وذلك لأن الأشخاص العقلانيين لا يجسدون عقلايتهم في كل فعل يفعلون^(١٣٣) إن قول الرواقين إن حدوث النشاط العقلي يجرى في كل فعل وفي كل حالة سواء : إن المرء شاعراً بهذا أم لا - يخالف الواقع المشاهد حولنا، فنحن في الواقع لا نصدق عقلياً على كل فعل نفعله دائماً، وهناك أفعال مسئولة لا يكون الدافع إليها المحرك هو العقل.

ليست هذه هي كل المآخذ على الرواقين، فمن العيوب المأخوذة عليهم أن فكرة الحكيم الرواقي لديهم صورة مثالية مستحيلة. إذ لا وجود لهذا الإنسان الكامل الذي كله خير ولا يعرف الخطأ طريقاً إليه، إن هذا الحكيم ليس إلا صورة أو مخطط ساهر للكمال ليس إلا على حد وصف البعض له^(١٣٤). ومن المآخذ عليهم تجاهلهم التام للواقع في قوهم بعدم وجود مستويات متدرجة من الفضيلة والرياسة، فهناك في الواقع مستويات من الرقي الأخلاقي^(١٣٥). ومن ثم انتهى إلى أن حتمية الرواقين كانت - كما وصفها البعض - حتمية متعته إستمولوجياً وأنطولوجياً وأخلاقياً. وسبب ذلك أنها كانت أول مساهمة من جانب الشرقيين في الفلسفة اليونانية فجتمعت بين روح الغرب المشبعة بالضرورة الطبيعية وبين روح الشرق المشبعة بالخيالية والنتيجة أنهم كانوا أول فلاسفة اتخذوا الحتمية مبدأ شاملاً لكل شيء^(١٣٦).

وما كان لأبيقور - خصم الرواقية اللذود، والمدافع عن حياض الحرية الإنسانية - ليرضى عن هذه الحتمية الصارمة، فاعتبرها تلغى الأخلاق بحرة قلم. إذ لو كان كل شيء قد حُتم علينا فلن يكون هناك مسوغاً لتوجيه اللوم أو المدح إلى الناس، بل ولن يكون هناك موجباً للتعليم الرواقي نفسه الذي يوصينا بالزهد في الأشياء الخارجية المأيدة^(١٣٧)، بل ولن يكون بمقدور الأشرار أن يمتنعوا - كما يقول الإسكندر الأفروديسي في نقده - عن أن يكونوا أشراراً. كما لن يكون بإمكان الأخيار أن يمتنعوا عن كونهم كذلك^(١٣٨). فلم يكن هناك أدنى معدل من الحرية الإنسانية لدى الرواقين - فأفعال الإنسان تُحدد وتختار بواسطة شخصيته، وشخصيته هذه نتاج عدة عوامل أخرى تتجاوز سيطرته وتحكمه، إنما ليست من تشييده هو، بل مفروضة عليه من الخارج^(١٣٩). ومن انتقادات برتراندراسل هم قوله: - إن إيمانهم بالعود الأبدي يقضى على أى تممس للحياة الفاضلة، أو الإقدام على فعل الخير في هذه الحياة طالما أن الغاية

النهائية التي تترتب على الرواقية هي خراب العالم القائم بفعل النار والحريق الكوني، فهل يمكن أن ترى عبثاً مخرباً أكثر من هذا العبث؟؟ (١٤٠)

وأخيراً كان ربط الرواقين للأخلاق بالطبيعيات سبباً في جعلهم يقدمون نظرية غير عملية حول الفعل الأخلاقي - تنسم بالصورية - وذلك لأن المطالبة بمبدأ الإنساق مع الطبيعة مجرد مبدأ ياخذنا رأساً إلى العالم الكلي ولا يخرجنا بأى شئ محدود أو جزئى ودون أى إشارة إلى مقومات الشخصية الأخرى. إنهم يتناسون الشهوات وينتهجون فجاً متسكناً لا يصلح للحياة العملية. فإذا كان - كما يقول كاريد من الضروري لكى يسود العقل أن نسقط كل التوازع النفسية فسوف يحكم العقل مبرلاً خالياً، ويصبح الحكيم مجرد مجموعة من أشكال الرفض والتفى (١٤١).

تعقيب

لقد نظر الرواقيون إلى العالم الذى نعيش فيه نظرة جبرية صارمة، إذ اعتبروه بناء مادياً جامداً يسير فى أحداثه وحركاته بشكل آلى مطرد. فمن النار الكونية الإلهية الأولى نشأت كل الموجودات التى نشاهدنا حولنا، وبعد فترة معينة من الزمن سوف تحترق هذه الموجودات جميعاً - فى الحريق الكونى العام - لتعود من جديد إلى النار الإلهية، ثم تعود لتنشأ من جديد مرة ومرات أخرى بشكل آلى أبدي. وبهذا آمن الرواقيون بمذهب العود الأبدى الذى سوف يقول به فريدريك نيتشه حديثاً. وإذا كان العالم بناء مادياً بهذه الصورة فهو فى ذات الوقت بناءً مترابطاً تؤلف بين أجزائه وحدة عضوية قوية أطلق عليها الرواقيون وصف "الصعاف الوجدانى الكونى" ويتألف هيكل هذه الوحدة الكونية من البناء العلى العام، أى مجموعة العلل الكونية التى تقع وراء كل الأحداث الكونية التى تحدث فى العالم، فلكل معلول (حدث) علته الخاصة به، ويستحيل أن توجد العلة ولا يتبعها معلولها، فإذا ما حدث وأختل أو تلف أى جزء من هذا البناء العلى - مهما كانت ضآلته - فإن النظام كله تبعاً فى رأى الرواقين.

أما علة العلل جميعاً فهو الإله لدى الرواقين - فهو نفس العالم المتحركة والمنظمة والمديرة لكل أحداثه، وهذا الإله كامن فى الكون ومنتشر فى كل أجزائه، وليس مقيماً فى عالم علوى مفارق كما زعم الأبيقوريون ومن ثم آمن الرواقيون بمذهب وحدة الوجود الذى سوف يقول به كثير من متصوفة الإسلام لدينا، وسبينوزا فى العالم الغربى حديثاً.

وكانت الوسيلة التى بها يدبر الإله أمور العالم الذى نعيش فيه فى نظر الرواقين هى قانون القدر الحتمى، فكل ما يجرى من أحداث - مهما كان من العظم أو من الصغر - يجرى بتقدير الإله وإملائه ويسير كل كائن من كائنات الكون فى حركاته وسكناته على هدى هذا القانون الإلهى الخالد ولا يمكن لموجود أيا كان أن يحرق نواميسه. فالجميع يجب أن يسروا ويتصرفوا وفقاً لهذه النواميس الإلهية سواء رضى بذلك الجميع أو أبى البعض فكل ما هو مقدر عليه سوف يراه كل موجود حتماً. وما

يبدله الإنسان من تصديق عقلى على الأحداث من حوله عمل لا يؤثر أصلاً في وقوع أو عدم وقوع هذه الأحداث - فهي واقعة حتماً طالما أن الإله أرادها أن تقع، لكن هذا التصديق يؤثر فحسب على نظرنا نحن إلى هذه الأحداث، فنقبل حدوثها أو نرفضه باطنياً فحسب. ومن ثم انتهى الرواقيون إلى أن الحكيم هو الذى يرضى بكل ما قسمه القدر له رضاء تاماً، إيماناً منه بأنه لو لم يكن هذا القدر عليه فعله فيه خير له وكماله لما كان الإله قد أراد له على الإطلاق. وبالتالي يعيش في سكونة نفسية وسعادة تامة، أما الأحقق فإنه يستخط على القدر وعلى ما يحل به من نكبات - غائباً عن إدراكه أن هذا هو نصيبه الذى يستحقه ودوره المرسوم له في دراما الكون الإلهية وإن سخطه هذا لأن يعود عليه سوى بالتأزم النفسى فحسب.

فليس من التجنى إذن القول بأنه لا وجود لأدنى معدل من الحرية الإنسانية في نسق الرواقين فلم يكن الإنسان حراً لديهم في إختيار أفعاله التى يفعلها بالنسبة إلى سيادة قانون القدر الإلهى على الأشياء جميعاً. فهذا القدر هو الذى يعلى على الإنسان ما سوف يختاره من أفعال وما سوف يتوقف عن إختياره منها. لقد جرد الرواقيون البشر من كافة أشكال الحرية في حياتهم، فهم يسرون في كل أمور حياتهم وفقاً لقانون القدر الذى يسير وفقاً له كل شئ، ولا يتميز البشر على الكائنات الأخرى بالعقل مثلاً، لأن هذا العقل في رأى الرواقين بناءً مادى مثله مثل كل شئ يسير في تفكيره على نفس المتوال الذى به تسير الموجودات المادية الأخرى. فهناك مجموعة من الخطوط التى ينبغى أن يسير عليها الإنسان في أفعاله ولا يجيد عنها قيد أنمله حددها ورسمها قانون القدر الإلهى. ولهذا وضع الرواقيون الكلى المطلق - الإله - في مكان الصدارة في نسقهم الفكرى وغرقوا الفردى فيه تماماً، فلا وجود للفردى لدى هؤلاء الفلاسفة الشموليين.

وأخيراً نقول إن المذهب الرواقى بصورته الجبرية هذه ظل منتشراً في عصره على مدى خمسة قرون من الزمان. فقد كان صورة لروح عصره - صورة لروح الزهد والإنسحاب من مواجهة مآسى الحياة، وإنطواء الإنسان داخله يبحث فيها (نفسه) عن فردوسه المفقود في الخارج. لقد كان هذا المذهب شديد القرب من الكلية في سخطها على الواقع وإعتبار اللامبالاه هي السعادة الحققة.

وتردد صدى هذا المذهب بعدهم أجيالاً طويلاً. فتردد صدى الجبرية بشدة في العالم الإسلامي لدى الجبريين وعلى رأسهم الجهم بن صفوان والجعد بن درهم، وردده القديس أوغسطين بحماسة في الفكر المسيحي. كما أن مفهوم القدر عند الكندي يسدو شيئاً إلى حد كبير بمفهوم القدر الروافى وفي عصرنا نجد شنجلر يصدر كتابه المشهور "إنقيار الغرب" بعبارة الروافى كليانيس "فليس أمام الإنسان إلا خيار واحد: إمّا أن يتبع رغباً مصره، وإمّا أن يجبره مصره على ذلك جبراً". أما في عصر الروافيين أنفسهم - فقد بلغ انتشار المذهب الروافى في القدر مبلغاً عظيماً للدرجة أن كل أباطرة روما في القرنين الأول والثاني الميلاديين قد اعتقوه قلباً وقالياً. وذاع هذا المذهب الجبرى بين جمهور الشعب ذيوماً عظيماً كمسكن به ينسى الناس ما يلاقونه في حياتهم من ضيم وظلم، ووجدته الأباطرة خير معين لهم في تعذيب طغيانهم وبسط جبروتهم - وتغدير الشعب عن الثورة والإحتجاج على ظلمهم له.

الفصل الثالث

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية



- (1) E.V. Arnold:- Roman Stoicism , The humanities Press , New York , 1958 , PP241-242.
- (2) M. T. Clark:- the Problem of Freedom , Appleton Centnrg Crofts , NewYork , 1973 , P 15.
- (3) I. C. Horowitz:- the Stoic Synthesis of The Idea of natural Law in man
" Journal of the history of Idea , VOL XXXV January 1974 , N1 , PP 14 - 15.
- (4) E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 215.
- (5) R. Sorabji:- Causation , Laws , and necessity , an essay in: Doubt and Dogmatism , Ed by:- M. Schofield , Clarendon Press , Oxford , 1980 , P 253.
- (6) S. Sambursky:- Physics of The stoics, Princenton University Press , Princenton, 1987 , P55 - and Vide:-
- B. Inwood & L. P. Gerson:- op cit , P 131.
- J. B. Gould:- the Stoic Conception of Fate , an essay in: essays in Ancient Greek Philosophy , ed by:- J. P. anton , VOL II , State University Press of New York , 1983 , P480.
- (7) R. Sorabji:- op cit , PP 252 - 253 , and Vide:-
- S. Sambursky:- op cit , P 60.
- (8) B. Inwood:- Ethics and human action in early Stoics, Clarendon Press, Oxford, 1985 , P 42.
- (9) د/ مصطفى ليب عبد الفتى:- فى فلسفة الطبيعة لدى الروالين. دار الثقافة القاهرة. ١٩٨٩ ص ٥٠ ص ٥١.
- (10) A. A. Long:- The Stoic concept of evil , The Philosophical Quarterly, VOL 18, N 73 , October , 1968, P 339.
- (11) S. Sambursky:- op cit , P 57.
- (12) Ibid:- P 58.
- (13) Ibid:- P 57.
- (14) M. Aurelius:- The Meditation. , VI 37 - 38, P 95.
- (15) Ibid:- VII 9 , P 107.

- (١٦) يوتواندراسل:- المرجع السابق ص ٤٠٧.
- (١٧) نفسه ص ٤٢١ وأنظر:- د/ عثمان أمين:- الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٣ ص ١٧٤.
- (١٨) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ١٦٠ وأنظر في ذلك:-
- E. V. Arnold:- op cit , P 238.
 - W. De Hyde:- The Five great Philosophies of Life , Collier books , New York , 1961 , P 57.
 - (19) E. Bevan:- Stoic and Sceptics , Barnes & Noble inc , New York , 1959 , p 113.
 - (20) Epictetus:- Discourses:- B1. ch6, PP 13 - 15 , B1. ch24 1-2, P 32 , B1. ch26 1-2, PP 35-36.
 - (٢١) د/ مصطفى لبيب عبد الغنى:- المرجع السابق ص ٣٠ ص ٣١ وأنظر:-
 - W. Ch. Greene:- op cit , P 340.
 - A. A. Long:- The Stoic concept of evil , P 332.
 - (22) E. V. Arnold:- op cit , PP 246 - 247 , and Vide:-
 - E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 216.
 - د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ١٦٥.
 - (23) E. Caird:- op cit , Vol II , PP 103 - 104.
 - (٢٤) د/ توفيق الطويل:- فلسفة الأخلاق (نشأها وتطورها) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٤ ص ١١٢.
 - (25) A. H. Armstrong:- op cit , P 129.
 - (26) E. Zeller:- Outlines. , P 216.
 - (27) G. Verbeke:- Ethics and Logic in Stoicism , an essay in:- Atoms , Pneuma and Tranquillity , Cambridge , New York , 1991 , P 15.
 - (٢٨) يوتواندراسل:- المرجع السابق الكتاب الأول ص ٤٠٧.
 - (29) E. Bevan:- op cit , PP 114 - 115 and Vide:-
 - S. Sambursky:- op cit , P 66.
 - (٣٠) وهناك من الرواقين من نظر إلى التجسيم نظرة محايدة مثل إبيكتوس، أنظر كتابه:-
 - The encheridion, Trans by:- G. Long in:- approaches of Ethics , Ed by:- W. T. Jones. Mc - Graw hill book Company , New York , 1977 , P 91.
 - وهناك من الرواقين ما هاجم التجسيم أيضاً مثل Panaitios أنظر في ذلك:-
 - S. Sambursky:- op cit , P 67.
 - (31) G. Verbeke:- op cit , P 21.

- (32) Ibid:- P 69.
- (33) J. M. Rist:- Stoic Philosophy, cambridge University Press, Ithaca, 1988, PP202 , 203.
- (34) Ibid:- P 212 , and Vide:-
- W. Ch. Greene:- op cit , P 352.
- (35) B. Inwood & L. P. Greson:- op cit , P 128 , and Vide:-
- J. W. Jones:- The Law and the Legal Theory of The Greeks, At The Clarendon Press , Oxford , 1956 , P 45.
- (36) Epictetus:- The encheridion , 53 , P 100.
- (37) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , Vol I , Cambridge University Press , 1992 - PP 390 - 391.
- (38) M. Aurelius:- the Meditations , BII ch3 , P 24.
- (39) B. Inwood & L. P. Greson:- op cit , P 134.
- (40) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , Vol I , PP 389-390.
- (41) E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 217.
- (٤٢) برتراند راسل:- المرجع السابق: ص ٤٢١ ص ٤٢٢.
- (43) M. C. Horowitz:- op cit , PP 4 - 5.
- (44) Ibid , p 9.
- (45) Ibid , P 12.
- (46) Ibid , P 14.
- (٤٧) على هذا خرج الرواقي أرسطون الكوسي تلميذ زينون وأعلن أن الفضيلة هي الموضوع الأساسي للإختيار وتمثل في أن يعيش الإنسان في إنسجام - سواء توافق هذا مع الطبيعة أم لا . أنظر:-
- J. M. Rist:- op cit , P 77.
- (48) J. L. Saunders:- Greek and Roman Philosophy after Aristotle, The Free Press , New York , PP 112 - 113.
- (49) H. Baker:- The Image of Man , Harper Torch books , New york , 1961, P 74.
- (50) A. A. Long:- The Stoic Concept of evil , PP 335 - 336.
- (51) W. De. Hyde:- op cit , PP 57 - 58.
- (٥٢) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ٢٩٤.
- (53) The Meditations:- II ch 2 , P 24 , II. 3 P 25 , V. 8 , 70 , V. 9 , P 72 , VI39 , P95, VI11 , P107.

- (54) Ibid , VII 26 , PP 201-202.
- (55) Ibid , V. 8 , PP 71 - 72.
- (56) Epictetus:- The Encheridion , I P 84 , II P 85 , XI P86, XIV P86 , XIX P87, XXXI P90 , and Vide:- The Discourses. I.1 , 2p4 , 6p5 , I.12,p29 , Ch24, p32, Ch25 , P50, III.22,p182,IV4. 4.p223.
- (57) Ibid:- XV , XVII , P 87.
- (58) Ibid:- 52 , P 95.
- (59) Discourses:- I.2 4 , p7.
- (60) Ibid:- IV 1. 1 , p 205.
- (61) Ibid:- IV 1 12 , p 209.
- (62) W. De Hyde:- op cit , P 57 , and Vide:-
- E. Caird:- op cit , VOL II , PP 121-122.
- (63) E. Bevan:- op cit , P 48.
- (64) B.Inwood:- op cit , p 137.
- (65) G. Verbeke:- op cit , PP 11-12 , and Vide:-
- J. Marias:- history of Philosophy, Trans by:- S. Appelbaum and C. C Strowbridge , Dover Publications inc , New York , 1967 , P92.
- يوسف كرم:- المرجع السابق ص ٢٢٩ ص ٢٢٠.
- د/محمّد طريف الحوي:- الحرية الإنسانية والعلم ص ١٠٤.
- (66) Epictetus:- Dicourses , I Ch12 , 1-2 , PP 29 - 30.
- (67) E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 221.
- (68) G. Verbeke:- op cit , P24.
- (69) E. V. Arnold:- op cit , p 256.
- وأنظر أيضاً:- د/ زكريا إبراهيم:- المرجع السابق، ص ٤٩.
- (٧٠) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق. تصدير الطبعة الثانية ص ٩ ص ١٠.
- (71) J. M. Rist. op cit , P 41 , and Vide:-
- W. Ch. Greene:- op cit , P 353.
- (72) E. Caird:- op cit , VOL II , P 106.
- (73) Ibid , P 107. and Vide:- A. Dihle , op cit , P 58.
- (٧٤) تطرف كريسيبوس في إنكار الجانب الإنفعالي في الإنسان، فقرر أن العقل يدخل في كل الأفعال مهما كان صغرها. وينظر حتى إلى الأنشطة الجسدية التي تتم بشكل لا إرادي كصبب العرق على أنما أفعال إرادية عقلية، واعتبر الفارق بين الأفعال الإرادية وتلك اللاإرادية، فارقاً في

مستوى التصديق العقلى فحسب، فكل فعل وكل رد فعل من عمل الذات الجوهرية الحقبة
للإنسان. (العقل). أنظر في ذلك:-

- J. M. Rist:- op cit , P 42.

(75) H. Baker:- op cit , P 75.

(76) J. M. Rist:- op cit , P 24.

(77) Ibid , PP 26 - 27.

(78) J.M. Rist:- platonism and its Christian heritage, Variorum reprints,
London, 1985 , P 105 and Vide:-

- A. Dible:- The Theory of Will , P64.

(79) J. M. Rist:- Stoic philosophy , P 220.

(80) E. Zeller:- Outlines... , P 220.

(81) J. M. Bist:- Stoic Philosophy , P 226.

(82) Ibid , P 22.

(83) J. M. Rist:- Platonism , p 106.

(84) A. A. Long:- op cit , P 392.

(85) J. B. Gould:- op cit , P 483 , and Vide:- B. Inwood:- Ethics and human
action , P 66.

(86) A. A. Long & D. N. sedley:- The Hellenistic , p 389.

(87) B. Inwood:- Ethics , P 67.

(88) J. B. Gould:- op cit , PP 484 - 485.

(89) Ibid , PP 490 - 491 , and Vide: B. Inwood:- Ethics , PP 54 - 55.

(90) R. sorabji:- causation , Laws and necessity , P 263.

(91) Ibid:- , PP 270 - 271.

(92) Ibid:- p 277 - and vide:- S. sambursky:- op cit , P 75.

(٩٣) د/ مصطفى ليلى عبد الغنى:- المرجع السابق، ص ٦٩.

(94) R. Sorabji:- Causation , Laws , and necessity , P 276.

(95) S. Sambursky:- op cit , P 75.

(٩٦) إين جيلسون:- روح الفلسفة الأوربية في العصر الحديث. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام، دار
الطاقة، ط ٣ القاهرة، ١٩٨٢ ص ٣٩٣.

(97) R. Sorabji:- Causation , P 277.

(98) J. M. Rist:- Stoic Philosophy , P 219.

(99) B. Inwood:- Ethics and human action , P 71.

- (١٠٠) ول ديورانت:- قصة الحضارة ج٢م٣ ترجمة محمد بدوان، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط٣، ١٩٧٣ ص ١٨٣ ص ١٨٤.
- (101) E. V. Arnold:- op cit , P 267 , and vide:-
- E. Bevan:- op cit , PP 106 - 107.
- بروتاندراسل:- المرجع السابق ص ٤١١.
- (102) J. M . Rist:- Stoic Philosophy , PP 238 - 239.
- (103) W. De. Hyde:- op cit , P 58.
- (١٠٤) د/ يعنى طريف الحولى:- الحرية الإنسانية والعلم ص ١٠٤.
- (١٠٥) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ٢٥١.
- (١٠٦) د/ اميرة حلمى مطر:- المرجع السابق ص ٤٠٩.
- (107) W. R. Carter:- op cit , P 362. and Vide:-
- E. Zeller:- outlines of The history of Greek Philosophy , P 217. =
= - A. A. Long:- the stoic Concept of evil , PP 330 - 332.
- D. G. O'Meara:- Plotinus , clarendon Press , Oxford , 1993 , P 80.
- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ١٩٣.
- (١٠٨) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ١٩٤.
- (109) M. Aurelius:- The Meditations , VI 36 , P 95.
- (110) A. A. Long:- the Stoic concept of evil , P 329.
- (111) W. De. Hyde:- op cit , P 54.
- (١١٢) بول ديورانت:- قصة الحضارة ج٢م٣ ص ١٨٣.
- (113) A. A. Long:- the Stoic Concept of evil , P 343.
- (114) E. Bevan:- op cit , P 54.
- (115) A. A. Long:- op cit , P 334.
- (116) ibid , p 337.
- (117) Epictetus:- Discourses , Bich 26 , P 53.
- (118) W. De Hyde:- op cit , P 58 , and Vide:-
- W.Ch. Greene:- op cit , P 344.
- (119) J. M. Rist:- op cit , P, 213.
- (١٢٠) د/ توفيق الطويل:- المرجع السابق ص ١١٦ ص ١١٧.
- (121) A. A Long:- The Stoic Concept of evil , P 341.
- (122) E. Caird:- op cit , Vol II , P 114.
- (123) W. Ch. Greene:- op cit , P 344.
- (124) A. A long:- the Stoic Concept of evil , P 350 and vide:-

- اولف جيچين:- لمشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمة د/ عزت قرون. مكتبة سعيد رأفت، القاهرة (بلون تاريخ) ص ٢٧٧.
(١٢٥) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص ١٩٢.

(126) E. Caird:- op cit , vol II , PP 127 - 128.

(127) A. A - Long & D. N. Sed ley:- The Hellenistic philosophers, P 387 and Vide:-

- B. inwood:- Ethics and Physics , P 81.

(١٢٨) ولتر ستيس:- المرجع السابق ص ٢٨٣ وأنظر تفاصيل أخرى في:-

- برتراند راسل:- المرجع السابق، ص ٢٢٢ ص ٤٢٤.

(١٢٩) د/ زكريا إبراهيم:- مشكلة الإنسان (مشكلات فلسفية)، مكتبة مصر ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ م ص ١٩٠.

(130) J. B. Gould:- op cit , P 488.

(131) A. A. long:- The Stoic concept of Evil , P 340.

(132) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , P 392

- J. B. Gould:- op cit , P 493.

(133) B. Inwood:- Ethics and Physics , P 82.

(134) H. Baker:- op cit , P 78 , and Vide:-

- E. Bevan:- op cit , P 71.

- E. Caird:- The evolution of thology..... , VOL II , P 143.

(135) W. Ch. Greene:- op cit , 344 , and Vide:-

w. De. Hyde:- op cit , P 55.

- A. A. Long:- The Stoic Concept of evil , PP 341 - 342.

(١٣٦) د/ يحيى طريف الخولي:- العلم والإغتراب والحربة، ص ١٢١.

(137) R. Sorabji:- op cit , P 280.

(138) B. Inwood:- & L. P. Greson:- Hellenistic... , P 132.

(139) B. Inwood , Ethics and Physics , P 68.

(١٤٠) برتراند راسل:- المرجع السابق ص ٤٠٥.

(141) E. Caird:- op cit , P 124 , and vide:-

- د/ توفيق الطويل:- المرجع السابق ص ١٢٤ ص ١٢٥.

الباب الثاني

أنصار

الحنمية غير الصارمة

الحرية في الفلسفة اليونانية

• تمهيد

• الفصل الأول: - أفلاطون

• الفصل الثاني: - كريسيبوس

• الفصل الثالث: - أفلوطين



تمهيد

ما نعتيه بمفهوم الحتمية غير الصارمة ⁽¹⁾ Soft determinism ذلك الاتجاه الفكري الذى رغم أنه يشارك الحتمية الصارمة فى القول بسيادة قانون العلية فى الوجود سيادة كاملة، فإنه يفصل العلية عن الضرورة والحتمية . فكل الأفعال لديه معلولة بعقل سابقه عليها ، ولكنها غير محتومة الحدوث تحتملاً ضرورياً عقب حدوث عللها . ومن ثم استطاع القائلون بالحتمية غير الصارمة أن ينسبوا إرادة حرة على الفعل إلى الإنسان فى هذا العالم بالنسبة لما أمامه من بدائل وأن لا يروا فى ذلك خرقاً لقولهم بالعلية الشاملة . وذلك بأن ادخلوا إرادة الإنسان الحرة على الفعل كعلة فى نسج العلل الأخرى . وقد قال بالحتمية غير الصارمة من مفكرى اليونان . فيما نظن - أفلاطون وكريسيبوس وأفلوطين، أما فى الفكر الإسلامى فكانت الأشاعرة أبرز من جسدتها فى نظريتهم فى الكسب الإنسانى للأفعال . وناصر جون لوك فى العصر الحديث هذا الاتجاه بشدة .

يشارك مفكرو الباب الخالى من الدراسة فى الإيمان بتمتع الإنسان بحرية الفعل من زاوية معينة وبمعدل معين، وفى الوقت نفسه يشتركون فى القول بالحتمية التى تقر أن كل الأفعال مسببة بأسباب سابقة عليها ردها أفلاطون إلى مثال الخير، وردها كريسيبوس إلى القدر (سلسلة العلل) وأخيراً ردها أفلوطين إلى النفس الكلية.

(1) نزيد من التفاصيل عن الحتمية غير الصارمة أنظر:-

- W.R. Carter: The elements of Metaphysics, pp126- 134. S.p. Thiroux: Ethics, Glencoe press, California, 1977, pp 67-73.

وكذلك :- و . ت. ستين:- "مشكلة الإرادة الحرة" مقال فى كتاب:- الفلسفة وقضايا العصر . ح ١ ص ٦٠ ص ٦٧ .

د/ يحيى طريف الحولى :- الحرية الإنسانية والعلم ص ١٠٢ ص ١٠٣ .

بيرون بورتر:- الحياة الكريمة، ح ١ ص ٧٢ .

كما يشترك هؤلاء المفكرون الثلاثة في المنظور الذي نظروا من خلال إلى حرية الفعل الإنساني- وهو المنظور اللاهوتي. فإذا كنا قد رأينا في الباب السابق من يعالج مسألة الحرية من منظور طبيعي (الطبيعيون الأول) ومن عالجها من منظور عقلائي (سقراط) ومن عالجها من منظور لاهوتي (الرواقيون) فسوف نجد هنا إن جميع المفكرين اليونان الذين قالوا بالحمية غير الصارمة قد سلموا للإله بالقدر وبالعاية الإلهية الشاملة الوجود كله، فالإله لديهم هو المسئول عن الكمال والنظام المشاهد في هذا العالم، وفي الوقت نفسه يعثرون البشر فاعلين ثانويين إلى جواره.

وأستهدف هؤلاء المفكرون من ذلك أكثر من هدف : أولاً تبرئة الإله عن فعل الشر في العالم، ورد الأفعال الشريرة في العالم إلى الإنسان وأفعاله . ثانياً تبرير وجود الحساب الأخرى على الأعمال المقترفة في هذا العالم. ثالثاً :- تمجيد الإله و السمو به، فلا تلوث يديه - من وجهة نظرهم. بعالم المادة الناقص . وأخيراً صون وتبرير الأخلاق والقوانين وأعمال العوجية والنصح . فإذا لم تكن هناك إرادة إنسانية حرة فلن تكون هناك حاجة إلى القيم الأخلاقية ولا التشريعات القانونية طالما أنه ليس بوسع الإنسان أن يعدل من سلوكه بأي شكل.

لقد انتهى هؤلاء المفكرون إلى أنه رغم أن كل الأفعال معلولة بعقل سابقة عليها فإن هناك طائفة منها تكون عليها الأساسية هي ذات الإنسان الحرة و إختياره الحر. وكم أضفى ديفد هيوم - في عصرنا الحديث - قوة عظيمة هذه الحتمية غير الصارمة عندما رد قانون العلية نفسه إلى العقل الإنساني.

يتألف الباب الحالي من البحث من فصول ثلاثة تدور في مجملها حول محور الحتمية غير الصارمة لدى اليونان، متوف تعرف في الفصل الأول منها على إسهام أفلاطون في التوفيق بين الحتمية وبين الحرية ، وكيف خرج على نهج أساتذته الحتمى الصارم. حقاً كان أفلاطون مفكراً ثبولياً في كثير من جوانب فلسفته لكننا سوف نراه يتناسى في بعض الأحيان. ثبوليته هذه يسمح بقدر ضئيل من حرية الفعل الإنساني. ويأتى الفصل الثانى منها لندرس فيه مساهمة كريسيبوس الرواقي في هذا المجال وخروجه أيضاً على إجماع مدرسته الأخذ بالحمية الصارمة . وسار افلوطين من بعد على نفس نهج أفلاطون مناصراً الحتمية غير الصارمة وعزى إرادة حرة إلى الإنسان إلى جانب

القول بالعتاية الإلهية ، وهذا ما سوف نستعرض ملامحه في الفصل الثالث والأخير من الباب. وما يهمنا التأكيد عليه في هذا التقديم هو أن هؤلاء الأعلام الثلاثة يسلمون بحرية فعل إنسانية بالنسبة إلى ما يسود العالم من عليّة شاملة . وذلك يجعل إرادة الإنسان الحرة على الفعل علة من بين العلل المسيرة للأحداث كما سوف نرى.

الفصل الأول

أفلاطون

الحكمة في الفلسفة اليونانية

الفصل الأول

أفلاطون

تتمركز فلسفة افلاطون في مجملها. فيما نظن - في فكرة الإله. إذ أن محور فلسفة الوجود عنده هو مثال الخير وأعماله في هذا العالم. وبؤرة نظريته في المعرفة هي المعرفة اليقينية الآتية من هذا المثال. كما يتجسد مثله الأعلى الأخلاقي والسياسي والجمالي. بل والمنطقي أيضاً- في عملية المشاركة في الحقيقة العليا لمثال الخير لقد سار أفلاطون في فلسفته وفكره مشغولاً دائماً بالسماء وما يدور فيها. وحاول في جمهوريته الفاضلة أن يحاكي ملكة السماء وأعمالها. فلا عجب إذن في أن لا نجد نهجاً مهتماً اهتماماً كثيراً بمشاعر واهتمامات الكائن الإنساني الفرد في حياته الدنيا في أغلب الأحيان، ولا عجب كذلك ان لا نجد نهجاً يدرس دراسة واقعية وواضحة مشكلة الحرية الإنسانية ولا عجب في كل ذلك، لأن هذه ليست نقيصة افلاطون وحده بل نقيصة متأصلة في كل الأبنية والأنساق المركزة على الإله في الفكر الإنساني.

كان المطلق إذن هو قلب فلسفة أفلاطون، الذي ابى أن يقيم إلى جواره أى مبدأ آخر. ومن ثم ضحى أفلاطون بالفردى - في أغلب الأحيان- من أجل الكلى وبالمواطن من أجل المدينة، ولم يجد حرجاً في أن يهاجم الديمقراطية الناشئة وينصب الشمولية القاشية حكماً مثالياً حلمة السياسي الفاضل. لقد كانت مثالية أفلاطون هذه هي التي جعلته غير واع - فيما نظن- بالإشكالية الكامنة في نسقه، والتي تتمثل في أنه بتصميمه للمطلق يقضى تماماً على حرية الإنسان.

وسوف نتعرف على فكره في هذا المضمار من خلال معالجتنا لمفاهيمه التي طرحها حول الضرورة وشمول العناية الإلهية. وكذلك سيكولوجية التي طرحها لتفسير كيفية حدوث الفعل الإنساني الحر. ثم سوف نحاول أن نلتبس وجوداً لهذه الحرية داخل دولة افلاطون الفاضلة. وأخيراً سوف نعرض للحل الذي طرحه لمشكلة وجود الشر في العالم، وكيف يتفق وجود الشر والنقص في عالم هو أصلاً مشمول بالعناية الإلهية.

١ - الضرورة وشمول العناية الإلهية:

آمن أفلاطون إيماناً قوياً بوجود عناية إلهية تشمل الكون كله. إذ نظر إلى الإله على أنه العلة التي تقف خلف كل الأحداث التي تجري في الوجود "فهو الذي يمسك يديه - كما قال أفلاطون - أولى ونهاية ووسط كل الكائنات، ويمضي قداماً إلى هدفه في مملكة الكون تسير إلى جانبه إله الحق دائماً.... إنه وحده الذي يعتبر بحق وبالنسبة لي ولك "مقياس الأشياء جميعاً" منه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق، إنه شمس العالم وأساس المعرفة اليقينية، منه يستمد كل شيء أصله وميلاده، وكل إنسان يحرص على أن يكون في سلوكه الخاص والعام على بصيرة بهذا الإله.^(١) ولم يردد أفلاطون هذه العقيدة في "القوانين" وحدها بل أكد عليها في كثير من المواضع في الجمهورية".^(٢) ومن ثم أجل افلاطون في تصوره للإله الذي يأخذه ثلاث من العلل الأربع التي سوف يقول بها تلميذه أرسطو فيما بعد. فالإله لديه هو العلة الفاعلة في هذا الوجود، وهو الذي يضيئ صورته على كل موجوداته، وهو أيضاً الغاية التي تسعى كل الموجودات إلى الإتصال بها.

كان الإله لدى افلاطون إذن متحكماً في كل صغيرة وكبيرة في الحياة الإنسانية ويتحكم في كل ما يفكر الإنسان فيه وكل ما يفعله، وهو المثل الأعلى للحياة الحقة للإنسان.^(٣) ولم يتوقف أفلاطون عند هذا الحد بل نظر إلى الإنسان نفسه على أنه كون مصغر مصاغ على صورة الكون الكبير؛ في صورة تمكنه من أداء وظائفه المنوطة به على خير وجه. وهكذا يقيم أفلاطون - كما قال باكر - نزعة إنسانية متمركزة حول الإله a **Theocentric humanism** تربط ملكة الإنسان العقلية بالقوة المنظمة للكون^(٤).

إذاً سألتنا افلاطون: - وكيف يتحكم مثال الخير - الإله - في كل صغيرة وكبيرة في الوجود بهذا الشكل وهو أصلاً موجود مفارق؟؟ كانت إجابته: يتم ذلك من خلال عناية إلهية شاملة تنتشر في كل جوانب الوجود تبثها النفس الكونية.

لقد نظر أفلاطون إلى الكون على أنه بناء غائي منظم تنظيمًا دقيقاً بفعل عناية إلهية عليا تدبر أموره. فهذا العالم هو الأعظم عدلاً، وهو موجود حي وعاقل، يحاكي محاكاة متعمده عالم المثل الأعلى، وهناك نفس كونية تسير وتبث في الحياة والنظام، إنها العلة الخفية المباشرة له والواسطة بين العالمين العلوي والسفلي^(٥). ولما كان العالم من تشييد هذه القوى العاقلة الخفية، فلا بد أنه - في سيره - يروم غاية عليا هي تحقيق

أقصى قدر ممكن من الكمال والخير، ومحاكياً في ذلك عالم السماء.^(٧) وقد أكد افلاطون في العديد من المواضع^(٨) على هذه العناية الإلهية الشاملة للكون كله مما يدل على مدى أهميتها الشديدة لنسقه ككل. لقد آمن بأن الإله هو الذى بث النظام والكمال والقوانين الدقيقة المنظمة للكون كله من أجل تحقيق خير وسعادة الكل. فليس هناك إهمال للصغير من الأمور، كما أن الألهة غير محمية لأحد على حساب أحد آخر، ولا يمكن رشقها أو إستمالتها بالهدايا والقرابين.

وتضع هذه العناية الإلهية تدبيراً مسبقاً للكون ولأحداثه، لا تقصر فيه على العناية بالشئ الكلى دون الجزئى، بل تكفل النظام والخير للجميع. ومن ثم رفض افلاطون بشدة وجود المصادفة في الوجود التى قال بها اسلافه، وساق رفضه لها في أكثر من موضع^(٩). فحوادث هذا العالم - كما قال - لا تجري بطريقة عشوائية على الإطلاق، بل على أساس خطة وتدبير إلهي. فهناك علة تشمل الكون كله، وكل حدث يحدث لابد أنه يحدث عن علة، ويستحيل وجود حدث بدون علة. وكان مثال الخير لديه هو علة العلل والممسك بحيط العلل العام في الوجود^(١٠).

إلى جانب مثال الخير يضع افلاطون قوة أخرى في هذا العالم هي قوة الضرورة المادية. فلم يكن الإله لديه خالقاً من العدم للعالم. بل كانت توجد إلى جوار الإله منذ الأزل المادة في حركة فوضوية، فأقع الإله الصانع المادة بأن تستجيب للنظام. فاذعت له قدر الإمكان^(١١) فشأ العالم. ووصف افلاطون هذه المادة بأنها "الضرورة" العشوائية التى تستجيب من خلال الإقناع لقيادة العقل الإلهي ونظامه، فتخلى عن فوضويتها وتنظم في هذه الحركة المنتظمة التى تسود الوجود الآن^(١٢). وذكر أن غيرية الإله وصلاحه هما اللذان دفعاه إلى إدخال النظام على الفوضى^(١٣).

وافلاطون بهذا يقول بقوتين أساسيتين في تصوره الكوزمولوجي: فهناك العلل الضرورية للوجود (الإله الصانع) وهناك العلة المساعدة (المادة) وتآزر الإثنان معاً لنشأة الوجود على أفضل صورة ممكنة^(١٤) ولكن نظراً لعشوائية المادة ودناءة درجتها، لا تأتي الصورة مكتملة، بل تشوبها بعض العيوب هنا وهناك. إذ تقاوم المادة - لأنها ناقصة بطبيعتها - النظام الإلهي، مما يمنع التجسد التام للفكر الإلهي. ولا يعنى هذا أن الضرورة علة ثانية في الوجود مستقلة عن الإله وذات فاعلية تقاوم الفعل الإلهي، وإنما

يعنى - كما قالت مارجرىت تايلور- إن المادة تعجز عن التجسيد الكامل للخير والكمال- لأنها بطبيعتها ناقصة ومظلمة وقابلة فحسب للوجود. (١٤)

ليست الضرورة (المادة) عند أفلاطون إذن عمل النفس الكونية، وإنما هى علة شاردة Errant كما وصفها أفلاطون نفسه "ميماموس". (١٥) أو هى الممكن أو العلية الآلية mechanical causality كما وصفها كورنفورد (١٦)- الخاصة بالفرض العقلى، ولكننا نعجز عندما نراها تقع أمامنا- عن تبين الهدف الخير منها، وإذا ما قدر لنا أن نصل إلى المعرفة الكاملة فسوف نجد أنها تتلاشى من تصورنا للعالم. فلم تكن هذه الضرورة لدى أفلاطون هى "آلة الضرورة" القديعة التى تمسك بجميع الأشياء، بل كانت العلة التى لا ترى فى الوقت الحاضر أى غرض منها. وهى ما سوف يصفها أرسطو - فيما بعد - بالمصادفة. وهذا هو السبب فى أن العقل الإلهى يعجز عن إقناع هذه المادة الإقناع الكامل لتتصاع للنظام. فظل هناك فى العالم بقية من الواقع البدائى اللفظ الذى لا يمكن أن يضفى عقلانياً، وهذا هو السبب فى وجود الشر فى العالم. (١٧) إنما العلة المساعدة الضرورية، تماماً كما يحتاج الصانع البشرى إلى المواد الخام ليصنع منها صنته لهذا وصفت المادة لدى تلميذ أفلاطون - أرسطو - بأنها الضرورة الافتراضية hypo-thetical فى مقابل الضرورة المطلقة (الإله) وهى تفرقة أكدها أفلاطون نفسه (١٨). ولا تتلاشى القوضى تماماً من الوجود عقب لحظة الصنع وإدخال النظام، بل هى باقية بشكل ملازم للوجود ولا تفى إلا معه. ففى كل الأوقات يحوى الوجود على حركات لا تنظم بأمر العقل الإلهى، ومن ثم تنتج دائماً أثراً غير مرغوب فيها (١٩)

يستعمل أفلاطون - لوصف الطريقة التى بها يتعامل العقل الإلهى مع المادة - مفهوم الإقناع. وهو بذلك ينفى تماماً أن يكون الخلق قد تم تحت ضغط أى إيجاب أو قهر من الإله للمادة لتتصاع لحكمه. وذلك لأننا نجد أن "الإقناع" لدى أفلاطون يعنى "فن قيادة النفوس" (٢٠) Psychagogie أى الوسيلة المناسبة لإنجاز ما نريد من الآخرين بواسطة التعمق فى فهمهم للدرجة التى تمكنا من إستغلال القوى الكامنة فيهم لتحقيق غايتنا التى نرجوها منهم. مما يعنى إن الكون ينشأ من عمل القوى الكامنة فى الموارد الأولية التى يتألف منها. فلا وجود لأى إيجاب. وبذلك لا يكون العقل مستولاً عن الآثار الجزئية الخاصة بأى قوة قائمة جزئية، وإنما مستول عن جمع هذه القوى فى تأليف يجعل

انارهم الطبيعية المجتمعه شيئاً خيراً. فلا يحو افلاطون الماده تماماً أمام العقل، بل ولا ينكر أنها في بعض الأحيان تحدث آثاراً تلقائي^m بدون نظام في الوجود بسبب طبيعتها العنيدة^(٢١).

فإذا كانت هناك ضرورتان تسودان العالم لدى أفلاطون، تفق على رأسهما الضرورة المطلقة (الإله) فإن العلم الذى يدرس هذه الأخيرة في علاقتها بالموجودات الدنيا وهو "الجلد" كان لابد أن يعده افلاطون أعلى العلوم، تليه في المرتبة العلوم الأخرى المهمة بأمور الضرورة الافتراضية^(٢٢). ويمكننا في ضوء هذه التفرقة، (وقصر افلاطون عمل الضرورة المطلقة على العالم المعقول العلوى وحده)، أن ندافع عن افلاطون ضد الإتهام بالتحتمية الصارمة الذى وجهه الأستاذ مورو إليه، الذى ذهب فيه إلى ان العقل الألهى لدى أفلاطون في إضفاءه للنظام ينتهك المعلولات العلية القائمة في طبيعة المادة نفسها، فارحاً عليها نظاماً غريباً عنها بشكل قسرى^(٢٣). ندافع عن افلاطون ضد ذلك لأن الضرورة التى يقول بها في عالمنا الخسوس ضرورة افتراضية ليست قطعية، بل تتيح فرصة لوجود بدائل امام الإنسان يختار من بينها ما يفعله، أما ليست سوى عالم ممكن واحد من بين عدد كبير من العوالم الممكنة التى يمكن وجودها بواسطة تعدد أنماط التأزر بين المادة وبين مثال الخير. زد على ذلك أن الإمكان لا يوجد في عالمنا فحسب، بل موجود فيه بشكل ملازم دائم بسبب عناد المادة، وإغفالها لتوجيه مثال الخير وتدخل طبيعتها في بعض الأحيان. ^(٢٤)

يفسح أفلاطون لهذا الشكل مكاناً - في عالمنا الخسوس - لحرية الفعل الإنسانى. فالإنسان لديه حر في أفعاله بالنسبة إلى ما يسود عالمه الخسوس من ضرورة افتراضية غير صارمة وإن كان أفلاطون قد ضيق من هذا الحيز بعض الشئ عندما ربط أحداث هذا العالم ومسار الكون كله بعملية السعى نحو مثال الخير. يسلم افلاطون في فكره الكوزمولوجى بشئ من حرية الفعل الإنسانية لأنه يسلم بأن المادة من الممكن أن تقاوم - بسبب طبيعتها العنيدة - توجيه العقل الالهى المفروض عليها. ولما كان الإنسان يتألف من نفس وجسم، فإن بإمكانه أن يستجيب أو أن يرفض التوجيه الالهى. وقد إستعمل افلاطون مفهوم "الإقناع" كما قلنا ليعبر عن هذا الحيز من الحرية الذى أفرد به افلاطون في العالم الخسوس للإنسان في أفعاله. وقد إنتقل افلاطون بمفهوم الإقناع هذا

إلى مجالات الحياة العملية الأخرى- مفسحاً جزءاً من الحرية في هذه الحياة. إذا يذكر الأستاذ مورو أن دور السياسي والمشرع في مدينة أفلاطون مثل دور مثقال الخير في "تيمائوس" إذ المشكلة التي تواجه السياسي هي أساساً مشكلة الجمع والتأليف في نظام واحد بين مواده الخام الأساسية، ولن يتجح - كما يحزننا أفلاطون بذلك مراراً- إلا عندما يستعمل سلاح الإقناع فيتمكن بذلك من تحقيق التآزر الناجح بين القوى التي يحكمها. (٢٥)

وأخيراً يؤكد أفلاطون على أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ملئاً بالنعم التي ينثا فيه إله عطوف يحب البشر، يرسل إليهم بالنعمة وكذلك بالبلايا ليعالجهم من الخطيئة كما ذكر أفلاطون. (٢٦) وحتى إذا ما كان الفاضل يعانى من الفقر والمرض في هذه الحياة فإن الأمور حمداً سوف تعود في النهاية عليه بالخير في حياته أو بعد مماته. (٢٧) ولا يقصر أفلاطون العناية الإلهية على الطائعين وحدهم، وأن الإلهية تنقم وتكفل بالعصاة. بل تشمل العناية لديه الجميع. ويذكر أفلاطون في محاورات عديدة أن الإله. أب العالم وسيد وملكه، وأنه يمثل له ما تملئه النفس للبدن، بل في رأيه يتدخل الإله من وقت لآخر من خلال ضربات الخط الإلهية divine chance ليحمي ضعف الإنسان أو غباوته من أن تقوده إلى النتائج الضارة. (٢٨)

نخلص مما سبق إلى أن أفلاطون يفسح مكاناً في كوزمولوجيا حرية الفعل الإنسانى بسبب قوله بوجود ضرورة غير كاملة في عالمنا. وأن هناك علة شاردة، هي مقاومة المادة وعنادها للنظام الإلهي ومن ثم فلا يكون الإنسان خاضعاً على طول الخط للتوجيه الإلهي في نظر أفلاطون، بل قد يتجح الإنسان- أحياناً- بسبب طبيعة جسمه المقاومة للنظام في أن يفعل أفعالاً مخالفة لهذا التوجيه الإلهي، ويكون مسئولاً عنها. وبالتالي يعاقب عليها. فلم تكن الإدارة الإلهية مطلقة لدى أفلاطون، بل مقيدة ومحدودة بقدرات المادة وطبيعتها. حقاً إرادة الإنسان قد تدف تحقيق الخير قبل الإمكان، لكنها أحياناً ما تعجز- تحت ضغط شهوات الجسم- عن إتمام مهمتها هذه. فكيف يحدث هذا؟؟ هذا ما يقودنا إلى دراسة سيكولوجيا أفلاطون.

٢- سيكولوجيا أفلاطون:

هل يظل أفلاطون متمسكاً في دراساته السيكلوجية بهذا القدر من الحرية الذى قال به في دراسته للوجود؟؟ أم يتوسع فيه ليشمل رقعة أوسع؟؟ أم أنه يحججه تماماً ويقول بحتمية عقلية صارمة كذلك التى قال بها استاذة؟؟

يؤكد افلاطون أول ما يؤكد في دراسته السيكلوجية على الرعدة الثانية. فالإنسان يتألف من جسم مادى يهتم بالشهوات ومن عقل هو قسٍ إلى داخله يتطلع دائماً إلى الخير. والإنسان في حياته تتنازع السيطرة عليه وعلى سلوكه هاتان القوتان- قوة الجسم وقوة العقل. وقد ذكر افلاطون هذا كثيراً^(٢٩). عندما قسم النفس الإنسانية إلى أجزاء ثلاثة كالعربة التى يشعلها جوادان مجنحان: أحدهما مندفع متهور وهو الشهوة والآخر هادئ بطى هو (الروح الغضبية) وسائق (العقل) وذكر ان العربيه سوف تسير سيراً منتظماً متجهة إلى غايتها إذا امسك العقل بزمام القيادة فيكبح جهاج الجواد المشاكس ليتوافق في سيره مع الجواد البطى. وفي "الجمهورية" يشبه افلاطون الشهوة في الإنسان بوحش أسطورى ذو رؤوس عديدة، ويشبه الروح الغضبية بالأسد والعقل بالإنسان، ويرى أن العدل لن يتحقق إلا عندما يؤدى كل حيوان منهما الدور الذى يناسبه فيرى الوحش ويجمع الطعام، ويقوم الأسد بالحراسه والحماية في حين يسهر الإنسان على رعاية الإثنين. وينادى في النهاية بضرورة سيادة الحكمة^(٣٠). وأكد افلاطون في الخاوره ذاتها على إستقلال كل جزء من أجزاء النفس هذه عن الجزء الآخر. فيبرهن على ذلك باسطوره أجلايون ابن ليونتيموس Aglaion son leontios ذلك الحارب الذى كانت تدفعه شهوته إلى نش قبور الموتى والإستمتاع بالنظر إليهم وهم عرايا، ولكن بعد ذلك يستيقظ فيه الجزء الغاضب من نفسه، فيلومها ويومئها بشدة على ما فعلت من خسة لا تليق بمحارب شجاع مثله، ولكن ما إن يرى بعد ذلك موتى جدداً حتى تتجدد في نفسه الشهوة ذاتها إلى رؤية الجثث من جديد وهكذا^(٣١).

لن نتحقق سعادة الإنسان في هذه الحياه إلا عندما يسود الجزء العاقل في نفسه على الجزئين الآخرين ليضمن إنتظام سر عربة النفس. إنسانية نحو هدفها الأسمى. وأوكل افلاطون بالفلسفة مهمة تذيب النفس الإنسانية بتخليصها قعر الإمكان من الإنفعالات ومن

الشهوات الدينية وتنصيب العقل سيداً وقاتلاً. والإقناع هو سلاح العقل في تقييد أجزء النفس الأخرى. تماماً كما كان سلاح العقل الإلهي إقناع المادة وسوف يكون سلاح الحاكم الفيلسوف أيضاً في المدينة الفاضلة- الإقناع، فلا يحكم بفعل القهر، بل بالإقناع. يقع العقل كل من الشهوة والروح الغضبية بأن من مصلحتهم أن يطيعوا الحكمة ولا يتسلطوا الحد الطبيعي المطلوب منهم^(٣٦). وكثيراً ما أكد أفلاطون على أن النفس تشبه مدينة تتحقق مساعدتها عندما تطيع قوى الشعب أوامر القائد وترضى كل طبقة من الطبقات الثلاث بوضعها الطبيعي فيحكم العقل وتطيع الشهوة وتسهر الروح الغضبية على حماية النفس بأسرها.^(٣٧) وفي القوانين يؤكد أفلاطون على أن الإنسان في حالة الصراع النفسى بين قوى نفسه عليه التمسك بطريق العقل الذهى والذي يسميه هنا "القانون العام المشترك في المدينة"^(٣٨). وهى عقيدة ردها أفلاطون كثيراً.^(٣٩)

أما عن هبوط النفس إلى البدن الإنسانى فيرده أفلاطون إلى ضعف أجنحة النفس وعدم قدرتها على مسارية ركب الآفة، فتم سجنها في البدن تكثيراً عن هذا العجز ولن يتحقق خلاصها وعودتها إلى أصلها الأعلى إلا بتطهيرها وعودتها إلى رشدتها وإلى سيادة العقل فيها. لذا ربط أفلاطون الفضيلة بالمعرفة العقلية. وجعل سيادة العقل في النفس الإنسانية شيئاً مستمداً من سيادة العقل الكونى في الكون، إذا أن عقلاً - كما يقول- والعقل الكونى يشتركان معاً في محاربة القوضى في الوجود وذلك بتوجيه الشهوة إلى الطريق القويم.^(٤٠) وأفلاطون بذلك يعكس فكرة الكوزمولوجى السابق الذى أكد فيه على خضوع المادة لسلطة العقل الإلهى. إذ نجد مطالبنا بضرورة أن نشبه بالآلهة قدر الإمكان،^(٤١) فنكون أحراراً من الجسم قدر الإمكان. وفي أسطورة الكهف يقول بأن النفس في الجسم أشبه بسجناء الكهف الذين تضللهم ظلال الجسد عن رؤية الحقيقة، ولن يتحقق الخلاص إلا بالتحرر من هذا السجن والخروج إلى أعلى لرؤية الحقائق.^(٤٢) وأفلاطون بهذا يمحصر وظيفة العقل في عملية السعى نحو الخير والحقيقة،^(٤٣) ومن ثم يجعل العقل هو الذى يحثنا على إتخاذ الإختيار العلمى الواعى وعلى اكتشاف القوانين المنظمة، فهو المصدر الذى منه ينبع الحكم العلمى حول ما يكون الأفضل للمرء ككل. ومن ثم يعيش الإنسان الحياة الأفضل. في حين يحدث العكس لو إتبع الإنسان القوى الأخرى في نفسه، فيعيش في قوضى حياة يغيب عنها كل تنظيم ثابت ودقيق للشخصية.^(٤٤) فلم

يكن افلاطون مبالغاً في وصفه للتكالب على الشهوات وتحكم في الإنسان يأنه مريض نفسى بالمعنى الأتم.^(٤١) إنه يدمر النفس كما يدمر المرض الجسم، ووصف الحكماء بأنهم أطباء نفوس.^(٤٢) حقاً لم يعتبر افلاطون الشهوات سيئة في حد ذاتها، ولا ينادى باستئصالها تماماً. لأنه مؤمن بأن اشباعها ضرورى لبقاءنا، ولكنه يراها سيئة ومهلكة عندما يتخذها الإنسان غاية أساسية له ويكرس قواه العقلية كوسائل لإشباعها.^(٤٣)

إذا كانت سعادة الإنسان لن تتحقق في هذه الحياة إلا عندما يسود العقل فيه على كل أجزاء نفسه، إذا كان الإنسان يسعى إلى الخير بالفطرة أصلاً. فسوف يفعل الإنسان الخير حتماً إذا عرفه. وقد كان هذا موقف سقراط فهل اعتق تلميذه أفلاطون نفس الموقف طالما أنه يقبل كما رأينا نفس مقدمات مقولة سقراط؟؟ حقاً ردد أفلاطون نفس هذا الرأي الحتمى الصارم في العديد من المواضع،^(٤٤) مؤكداً على أنه "لا أحد يخطئ بإرادته" لكن موقفه النهائي لم يكن مؤيداً تماماً لحنية استاذة العقلية، بل سمح أفلاطون - هنا أيضاً - بقدر من حرية الفعل للإنسان كما سوف نرى من خلال المراحل التى مرت بها معالجته لموضوع الضعف الأخلاقى والتى قسمها الأستاذ J. Walsh إلى ثلاث:-^(٤٥)

١ - المرحلة المعرفية:- Cognitive stage

فيها كان أفلاطون مخلصاً لحنية استاذة بشدة، حيث أكد في هذه المرحلة على استحالة تضليل المعرفة وإرتكاب الإنسان للزذيلة وهو عالم بها. ويجسد هذه المرحلة الكتابان الخامس والسادس من "الجمهورية" وكذلك "فيلون" و"مينون"^(٤٦). واعتمد افلاطون فيها على تفرقة بين المعرفة وبين الظن لتأييد حتمية استاذة العقلية الصارمة ذاهباً إلى أن ما يتم تضليله في حالة للزذيلة هو الظن وليست معرفة الإنسان اليقينية الحق،^(٤٧) وذلك لأن هناك فارقاً بين ما يريده المرء معتقداً إنه الأفضل وبين ما يريده حقيقة ويكون فعلاً هو خيره الحقيقى^(٤٨). وبينما يكون بإمكان الشهوة أن تقهر الأول، فإنها لا تستطيع على الإطلاق فعل ذلك بالثاني.^(٤٩) وسقراط بالتالى على حق في إنكار امكانية قهر المعرفة الحقبة بفعل الشهوات، وأن جهل الإنسان بخيره الحقيقى هو السذى يجعله يقع في حالات ضعف الإرادة.

٢ - المرحلة السيكولوجية Psychological Stage

يدخل افلاطون فيها تفرقة جديدة بين قوة العقل النظرية وبين قوته الدافعه الزووعية Motivational ثم يدخل تقسيمه الثلاثي للنفس - السابق الحديث عنه - ذاهبا إلى رد الضعف الأخلاقي إلى تحاذل الجزء الغضبي في النفس الإنسانية عن مؤزارة العقل في صراعه مع الشهوة.^(٥٠) مؤكدا على أهمية فضيلة ضبط النفس في صون الإنسان من هذا. والجديد هنا أن افلاطون قد اضحى أكثر واقعية وإعتراف بوجود الصراع النفسى. إنه يراعى هنا الوقائع النفسية، كما أنه لأول مرة يظهر دور السروح الغاضبة في السلوك الإنسانى، وهو دور جعلها أقرب إلى مفهومنا الحديث عن "الإرادة"^(٥١) إذ يصور هذه الروح على أنها ملكة عملية تعبر عن أوامر الضمير الأخلاقى لدى الإنسان. وتحمّد أسطورة ليونتيوس الواردة أنفا هذه المرحلة فالروح الغضبية لدى هذا الخارب الشجاع تعارض الشهوة وهذه الأخيرة تتصارع مع العقل.^(٥٢) وقد ذكر افلاطون "تيماوس"^(٥٣) هذا الدور التوجيهى للروح الغضبية واستعرضه بإفاحة في الجمهورية عندما عزى إلى طبقة الحراس مهمة مزدوجة هى حماية المدينة من العدوان الخارجى وكذلك من الإرهاب الداخلى للشهوة.^(٥٤) إنها قوة تنفيذية تنفذ أوامر العقل التوجيهية في الإنسان، تماما كما تكون طبقة الجند عصا في يد الملك الفيلسوف ليزود بها عن حياض مدينته. وإنهى افلاطون في هذه المرحلة إلى أن ما يهزم في الضعف الأخلاقى هو الروح الغضبية أمام قوة الشهوة الطاغية، وليس العقل، ومن ثم يظل افلاطون في هذه المرحلة متبعا لحنية استاذة.

غير أن افلاطون يطور بعض الشئ من تفسيره السابق، حقا يظل الجاهل هنا موجودا كسب لوقوع الإنسان في الخطأ كما كان في المرحلة الأولى، ولكن الجديد هنا أنه يفسر على أنه فشل الجزء الغاضب في الإنسان في فهم أوامر العقل ومن ثم إخفاقه في تنفيذها تنفيذا صحيحا. وبالتالي يضعف امام إغواء الشهوة، والعلاج من هذا يتم بالموسيقى والرياضة البدنية.^(٥٥) فلا يزال افلاطون ينظر إلى العقل وإلى المعرفة على أنه معصوم من إغواء الشهوة، ولا يمكن أن يتخدع بإغوائها. ويظل افلاطون مرددا لقول استاذة "إنه من المستحيل أن يفعل إنسان شئنا سوءا وهو عارف معرفة يقينية أنه كذلك". فلم يكن الأستاذ بينر T. Penner موافقا عندما قال "إن افلاطون في

الجمهورية - خاصة في إسطورة ليوتيموس- يسمح للعقل بأن يقهر بواسطة الشهوة وكذلك في قوله إن أفلاطون يعتبر حالة البخل الذى يشعر شعورا يقينا بمتعة المعرفة الحق، ولكنه يظل مع ذلك بجيلا ولا يغفلو عما للحكمة على الإطلاق حالة لإفزام العقل بالشهوة.^(٥٦) لم يحالفه التوافق في ذلك لأنه قصر مهمة المعرفة على العقل وحده وغفل عن أن الروح الغضبية (الإرادة) تكون الأداة اللازمة للعقل لتنفيذ أوامره ومن ثم يصيها شئ من المعرفة، وهذا ما أكده افلاطون في أكثر من محاوره.^(٥٧) ولم يقل افلاطون بإمكانية إفزام العقل أمام الشهوة إلا في المرحلة المتأخرة من فكره كما سوف نرى.

غير ان الأستاذ والش^(٥٨) يشير إلى أن بداية تسليم افلاطون بإمكانية إفزام العقل أمام الشهوة قد ظهرت في نهاية هذه المرحلة السيكلوجية من فكره؛ وبالتحديد في محاوره السفسطائي. إذ يوسع أفلاطون فيها من دائرة الصراع النفسى ليدخل العقل إليها- مشيرا إلى أن هناك جهلا خطيرا يصيب الإنسان الذى يتوهم أن لديه الحكمة وهو في الحقيقة لا يملكها^(٥٩). وهو نوع من الجهل يختلف عمن الجهل المقصود في "الجمهورية" والذي كان يصيب الجزء الغاضب فحسب من النفس. أما هذا الوارد في "السفسطائي" فيصيب العقل نفسه؛ نتيجة لتحالف الروح الغضبية مع الشهوة وتضخم قوتيهما في مقابل قوة العقل فيفضل العقل عن هدفه، والملاج يكون بالجدل والتريبة الرفيعة.

٣- مرحلة التعود Habituation stage

ترد تفاصيل هذه المرحلة في محاورات افلاطون المتأخرة، وتدور حول محور التاغم النفسى وما يتضمنه من اعتدال لقوى النفس. حيث تعود النفس منذ الطفولة على نموذج معتدل من السلوك الذى يتيح لكل جزء في النفس حقه الطبيعى، ويحدث الضعف الأخلاقى عندما تحقق الشهوة فلا تنتهج الطرق المعتدلة في الإستجابة لتوجيه العقل.^(٦٠) فنجد أفلاطون في "القوانين" يتخلى عن مثل "الجمهورية" الأعلى وهو الشجاعة ليؤكد على أهمية الاعتدال وضبط النفس، بل ويعتبر هدف التعليم والقوانين كذلك تحقيق حالة الاعتدال في المينة وداخل الفرد. فالتعليم والتعود على الاعتدال هو الحصن الحامى للإنسان في حياته.^(٦١) وينتهى الأستاذ والش في تحليله هذه المرحلة إلى أن افلاطون رغم عدم تخليه عن إرتيابه في الشهوة، فإنه يظهر هنا نظرة واقعية أكثر من ذى

قبل، ويظهر تقبلاً لنوع من المزاج النفسى الذى فيه تكون الشهوات المعتدلة مجبذة بشكل طبيعى.^(٦٢)

يلمح افلاطون اول ما يلصح إلى هذه المرحلة من فكره في نهاية "سيماس"^(٦٣) عندما يذكر أن نقص التدريب الأخلاقى الناتج يقود إلى قوة وسيطرة الجوانب الشهوانية في النفس الإنسانية مما يؤدي إلى وقوع الضعف الأخلاقى، فنقص المعرفة اللازمة لتحقيق التناغم النفسى يجعل الشهوة تسعى إلى كسب السيادة على غيرها من اجزاء النفس، وبالتالي فإن الشرير يصير كذلك بسبب وجود استعداد منحرف في جسمه وكذلك نتيجة لنقص المعرفة والتربية. ويفصل افلاطون الأمر أكثر في القوانين"^(٦٤) حيث يضع كل أمله على التعليم الأخلاقى ودوره في تحقيق سعادة الإنسان فالعبد على ضبط النفس يعصم المرء من الشر، ويصير الأعظم الوهية وتحضرا بين الكائنات وبدونه يضحي الأعظم توحشا بينهم. وينتهى افلاطون إلى أن الجهل الذى يسبب الضعف الأخلاقى هو عدم خبرة باشكال الحياة، أو قل هو غياب العادة القويمة.^(٦٥) وهو جهل غير مبرر لصاحبه - على عكس النوع الأول المذكور في المرحلتين السابقتين - لأن العقاب هنا لا ينصب على السبب الذى من أجله نسي هذا الرجل، وإنما على السبب الذى لا يجعله يستعيد ما قد تعلمه من خير. وما على البشر سوى أن يقهروا غرورهم هذا وهو ما تقوم به التربية، حيث تذكروهم بأصلهم الخير الكامن فيهم.^(٦٦)

هنا في هذه المرحلة المتأخرة من فكره يسمح افلاطون بمخالفة استاذة، والقول بإمكانية حدوث الضعف الأخلاقى وانحراف العقل الواعى أمام الشهوة. حيث يعترف رغم إيمانه الشديد بقوة العقل - بأنه قد يحدث في الممارسة العملية أن يفعل المرء العارف بالخير الفعل الشرير وهو عالم بأنه كذلك.^(٦٧) حيث يفرق افلاطون بين جرائم ترتكب نتيجة لدوافع خبيثة لدى بعض الأفراد الذين تكمن في طبيعتهم هذه الدوافع، وبين جرائم - إن صح أن نقول عنها كذلك - ترتكب نتيجة للجهل بما يكون صائباً. النوع الأول هي الأفعال المذنية التى تستحق العقاب، ولا يدرجها افلاطون أسفل فئة أفعال التهويز والإندفاع بل يعجزها أفعالاً مصممة ومناقضة لما يعرف المرء إنه الصواب. العقاب عليها يكون إنقاماً من الفاعل وإرهاباً للآخرين. أما في حالة الجريمة غير المتعمدة فيكون

المقاب لدى أفلاطون علاجيا. ويؤكد على أنه في الممارسة العملية تكون معرفة ما يكون صوابا غير مؤدية حتما إلى قيام إرادة صادقة لفعل ذلك كما يزعم سقراط. ويشير إلى نفس الرأي في موضع مبكر من نفس المحاوره^(٧٨) عندما قال إن ما يدركه المرء على أنه الخير ليس هو ما يرغب فعله بالضرورة. وهو بذلك يشير إلى التفرقة بين الشروط النظرية للواقعة وبين ملاساقها الروعية الباطنية داخل المرء. فهما ليسا متماثلين دائما، ومن ثم يعترف بوجود حالات الضعف الأخلاقي في الطبيعة البشرية، ويعترف - كما سوف يفعل أرسطو فيما بعد- بحدوة وجود الشخص الأعلى السقراطي الذي يملك المعرفة الحقة والدافعة، والتي لها السيادة على كل أفعاله. ونظرا لهذه التدرج تسن الدولة - في رأى افلاطون - القوانين لغرس بذور التعاطف النفسى في نفوس مواطنيها.^(٧٩)

فهناك فارق كبير بين أفلاطون - في حياته المتأخرة - وبين أستاذه. فبينما يؤمن سقراط بشدة بسمو العقل وقوته الدافعة في الإنسان، لا يؤمن التلميذ بهذا السمو الدائم للعقل، ولا بقوته الهائلة في كل مجريات الأمور- على حد قول والش^(٨٠) - فلم يبالغ افلاطون في تصور قوة العقل مثل أستاذه، ولا لسلطة المعرفة. علاوة على أن علاج الضعف الأخلاقي كان في رأى سقراط هو الحساب اللذي، في حين لدى تلميذه هو المقاب الإصلاحي. ويشير برقلس Proclus إلى أنه لا يوجد أفلاطون بين ما يكون بمقدور المرء وبين ما يريد الأفضل كما فعل سقراط، فالملذب لديه من الممكن أن يختار متعمدا وعن علم فعل الخطأ، في حين أن سقراط يؤكد على أن المرء يريد حتما فعل ما يعرف أو يعتقد أنه الأفضل له.^(٨١)

وقد أجهل افلاطون في فقرة واحدة من " القوانين " العلل المختلفة التي تصورها اسبابا لحدوث الضعف الأخلاقي في المراحل الثلاث من فكره بقوله "وجود الإنفعال الغاضب، وكذلك الشهوة وإغواءها مما يؤدي إلى الخداع الماسكر، وكذلك الجهل بالسلوك السئ. وهو نوعان: نوع بسيط وآخر أكثر تعقيدا منه تزداد فيه حماقة الإنسان فلا يعد يعانى من عدم المعرفة، بل وكذلك من الغرور وإدعاء الحكمة".^(٨٢) ورغم واقعية أفلاطون هذه وقوله بإمكانية قهر الشهوة للمعرفة، فإنه ظل متمسكا بقوة المعرفة، ولم يتخل عن إيمانه بأن الخبرة في الحياة تكون من نصيب المرء الذى لديه عقل قادر على المعرفة ليس بطبيعة النفس فحسب، بل ومعرفة طبيعة الكون، لأن الكون قد نظم على

خير وجه ممكن لجسد الخير^(٧٢). ولا شك أن المعرفة به سوف تجعل حياة الإنسان بمثلتها سعيدة.

وإذا كان الفلاطون يخالف أستاذه أخيراً، ويؤمن بإمكانية حدوث الضعف الأخلاقي وإغترام المعرفة أمام الشهوة، ومن ثم خرج على الحتمية الصارمة، والفسح مكاناً لحرية الفعل الإنساني، فإنه لا يعنى - في الواقع - الضعف أخلاقياً من المسؤولية عن ضعفه هذا وبالتالي لم يضعه من العقاب، وإن كان قد اعتبره عقاباً تأديبياً علاجياً، وذلك لأن ضعف الإرادة مرضاً يصيب الإنسان ويحتاج إلى علاج هو العقاب، إذ يكون العقاب مفيداً في هذه الحالة تماماً كما يكون الدواء مفيداً للمريض^(٧٣). فلا يجب أن يكون القانون وعقوباته إنشاقاً فحسب من المنجم، بل يجب أن يكون علاجاً وتبويضاً له وقديماً لعقل الضعاف أخلاقياً لكي يعودوا على الخلق القويم^(٧٤). ويتبع الفلاطون نفس النظرة إلى الضعف الأخلاقي في محاورة تيمائوس^(٧٥)، وإن كان يجعله فيها مرضاً آت من مصدر جسمي هو ظروف وملابسات الجسم الإنساني وما تتركه من تأثير على النفس، ولا يسقط المسؤولية عن الضعف الأخلاقي عن كاهل المذنّب، بل يعتبره مسئولاً عن ذلك - خاصة في الحالات التي يكون الضعف فيها ناتج عن السكر أو الجنون الذي يتسبب المرء نفسه في حدوثه لنفسه^(٧٦). ولا ينكر الفلاطون إمكانية أن يتغلغل الضعف الأخلاقي في نفوس البعض للدرجة أنه يضمنى مرضاً عضالاً مستعصياً على العلاج العقابي، مما يستوجب القضاء على الفاعل نفسه بلا تردد وذلك بإعدامه، وهو لا يستحق في ذلك أي رداء^(٧٨).

تقع المسؤولية عن الضعف الأخلاقي على كاهل مرتكبه في رأى افلاطون - لأن السبب في إغترام العقل أمام الشهوة فيه يكون راجعاً إلى تقصير المرء نفسه - إما بسبب الإهمال أو المتعة أو سوء التربية. وانحك الذي يقيمه افلاطون للتمييز بين حالات الضعف الأخلاقي التي يكون المرء مسئولاً عنها ويجب عقابها عليها لأنه قد تسبب هو نفسه في حدوث ذلك له، عن حالات الضعف الغير مقصودة ولا تستوجب إيقاع العقاب بمرتكبيها هو محك أننا نحس من فعل المرء الشرير ومن فظاعته كذلك أنه ما لم يكن قد رغب باطنياً في التصرف بالشكل الذي تصرف به لما كان قد أُجبر عليه. فالجهل في هذه الحالة لا يكون مبرراً لصاحبه، ولا نالياً المسؤولية عنه^(٧٩).

نتهى من كل ما سبق إلى أن أفلاطون في هذه المرحلة الأخيرة من فكرة السيكلوجى يسير على نفس الخطى التى سار عليها في فكره الكوزمولوجى، حيث يفسح حيزاً من الحرية أمام العقل الإنسانى. إذ وفقاً لفهمنا النسبى للحرية يكون أفلاطون مؤمناً بشئ من الحرية الإنسانية بالنسبة لما يدور داخل النفس من عمليات سيكلوجية فيها قد تغلب الشهوة على العقل فيصاع لها بدلاً من حدوث العكس. فلم يؤمن أفلاطون بحتمية استاذة العقلية - كما زعم البعض إنه فعل^(٨٠) - إذا لا يستبعد وقوع الضعف الأخلاقى، ومن ثم فلم يوحد توحيداً مطلقاً بين الفضيلة وبين المعرفة، ولا يؤمن بأن المعرفة شرط ضرورى وكاف للفضيلة، بل آمن بأنه من الممكن أن يعرف المرء أن فعله سيئ ومع ذلك يفعلُه أحياناً لتحالف قوى الشهوة مع الروح الغضبية هذه قوة العقل. وأفلاطون بهذا القدر الذى يتيح من الحرية الإنسانية من المناصرين للحتمية غير الصارمة في الفكر اليونانى.^(٨١)

ويجسد أفلاطون في العديد من المحاورات هذا الإيمان بذلك القدر الضئيل من الحرية الإنسانية في هذه الحياة. ففي "فيدون" يعتبر أن العلة الحقيقية وراء وجود سقراط في السجن هى إرادة سقراط الحرة التى إختارت طاعة القوانين^(٨٢). وفي محاورته القوانين يقول "إن الإله قد ترك العلل والأسباب الخاصة بتشكيل الشخصية لإرادات كل واحد فينا، فدانما يصبح كل واحد فينا تقريباً كما يرغب وكما يتفق مع شخصيته".^(٨٣) معنى هذا أن بناء الشخصية الإنسانية مستثنى لدى أفلاطون من أى تعاقب على إلهى أيا كان يسرى على الأشياء الأخرى في الوجود. والواقع أن أفلاطون يقيم حرية الإرادة الإنسانية على شريطة سيادة العقل في الإنسان على كل القوى الأخرى التى تتألف منها نفسه. فيقول "الحر هو ذلك الذى يطيع هدى عقله وحده، أما غير الحر فهو الذى يضعف أمام نداء الشهوة أو الروح الغضبية فيصير عبداً لشهواته"^(٨٤). ومن ثم اعتبر أفلاطون مهمة القوانين والتربية مساندة ودعم الإرادة الحرة داخل الإنسان لتقوية عقله ليسود على الجوانب الشريرة الأخرى في نفسه. ولا يوجد أى إيجاب أو قهر للشهوة أو للروح الغضبية بسيادة العقل عليهما، لأنهما سيادة من أجل صالحهما أصلاً. فهو يراعى كل ما يكون مفيداً لكل واحد منهما. ولا تعارض على الإطلاق بين المصالح داخل هذه الحرية بل يزدهر كل جزء جنباً إلى جنب مع أجزاء النفس الأخرى في وحدة

روحية منتظمة تمثل نموذجاً واقعياً للشخصية - فشارك بهذا الشكل في مثال الخير. نفوز فيه بحرية باطنية فيها يحقق كل جزء من أجزاء النفس أسمى إمكانياته المتاحة، ومع كل خطوة بخطوها هذا البناء نحو تحقيق المثالية يغدو الإنسان أكثر وأكثر قوة وثباتاً وحرية، يساهم كل عنصر في بناء شخصية الملك الفيلسوف وهو مثلاً الأعلى الناح أمام قدرات الوجود البشري في هذه الحياة.^(٨٥)

تمثل حرية الإرادة الإنسانية إذن لدى أفلاطون في سيطرة الذات العليا في الإنسان، فيمتنع بالتالي بنوع من الإتساق الباطني - الذي يتمثل في تلقائية النفس في فعلها للخير أو الشر. تلقائية لا تختار حياة العقل وحدها، ولا حياة اللذة وحدها، وإنما الحياة الخيرة المتناغمة المتضمنة لمزيج من العقل اللذة معاً. وقد ذكر أفلاطون هذه الإرادة الحرة في "تيمائوس"^(٨٦) عند حديثه عن خلق النفوس الفردية للبشر، مشيراً إلى أن هذه النفوس تنعم أو تعاقب وفقاً لأفعالها التي تختارها في الحياة. وفي نص آخر من المحاورات نفسها يشير أفلاطون إلى هذه الإرادة عندما يعتبر الإعتناء بالنفس يقودها إلى التغلب على الشر وقهره في أفعالها التي تقدم عليها.^(٨٧) وفي "القوانين" يؤكد أفلاطون على هذه الحرية، حيث يقول بعد تأكيده على سمو النفس "إن النفس ملك للإنسان قبل الجميع معطاة إليه من قبل الطبيعة لكي يتحاشى الشرور وأن يتبع الخير".^(٨٨)

لكن الحرية التي يشدو أفلاطون بما هنا لم تكن حرية كاملة، بل كان قدراً محدوداً منها كذلك الذي افترده هو نفسه داخل بناء العناية الإلهية في فكره الكوزمولوجي. فهذه الإرادة في حريتها تنقيد بمحدود العناية الإلهية وكذلك بطبيعة الإنسانية وما تتضمنه من صراع. فكل واحد منا كما يقول أفلاطون - يصبح على ما يكون عليه إلى الحد الأعظم متاح له بواسطة إيماءة ورغباته وطبيعة نفسه، أي بأقصى ما يسمح به الخلق العام.^(٨٩)

هذا عن حرية الإرادة الإنسانية فماذا عن حرية الاختيار لدى أفلاطون؟؟ يسلم أفلاطون في الواقع بوجود حرية إختيار تتمتع بها النفس الإنسانية. ففي أسطورة "آر"^(٩٠) Er يذكر أفلاطون أن النفوس بعد الحساب الأخرى، وقضاء فترات من العذاب أو النعيم والتي يحكم بها عليهم نظير عملها السابق في الدنيا، تتطهر هذه النفوس، ثم تمثل أمام حضرة محور الضرورة الذي حوله تدور السماء. وتجلس أمامه

بنات الضرورة. فتشر على النفوس أوراقا مغلقة وغير واضحة المعالم تتضمن نماذجاً للحياة المستقبلية، ويطلب من كل نفس أن تختار بنفسها ورقة من الأوراق كيفما تشاء، حيث يقول الملاك، "لن تجدوا جنيا يختار كم كيفما أتفق، بل أنتم الذين سوف تختارون جنكم بأنفسكم، فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياته التي سوف يرتبط بها في المستقبل، أما القهصيلة فلا تعرف سيدها، وإنما يحصل المرء منها على المزيد أو على الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها" واللوم يقع في ذلك على من يختار أما السماء فلا لوم عليها^(١١). وأفلاطون بذلك ينص صراحة على أن النفوس البشرية - قبل هبوطها إلى الأجساد - تختار إختياراً حراً نموذج الحياة الذي يعن لها أنه يناسبها. ويستغل أفلاطون الفرصة هنا ليؤكد على أهمية المعرفة، فهي الكفيلة - في رأيه - بتمكين الإنسان من التمييز بين حياة الخير وبين حياة الشر، وأن يختار الفضل ما يتسنى له من كل مكان، فيختار الحياة الفاضلة دون غيرها، في حين أن غير الحكيم عليه أن يبحث عمن يتكلم أن يكتسب منه هذه المعرفة المرشدة^(١٢).

وتسبب الجملة الأخيرة في هدم كل ما اتار إعجابنا من أفلاطون في الأسطورة. إذ بينما يملكنا الإعجاب بقوله إن النفوس هي التي تختار حياتها المستقبلية، سرعان ما يجيب ذلك. كما يقول ذو/ فؤاد زكريا^(١٣). عندما نرى أفلاطون لا يزال حتى هنا متمسكا بمحيمته غير الصارمة وبالناطق الضيق من الحرية الذي يفرضه للإنسان ويربطه بمقدار ما يجوزته الإنسان من المعرفة. حيث يقتصر عملية تقرير المصير هذه تقريراً صحيحاً على قلة فقط هم الفلاسفة، أما الغالبية من بني الإنسان فعاجزة لديه عن حسن الإختيار - إلا بإرشاد هذه القلة.

وعلى كل فإن أفلاطون لا يجعل الإنسان - خاصة المستير - خاضعاً لسلطان إلهي اسمي في هذا الإختيار، ولا لقوى غيبية أخرى، بل هو الذي يختار مستقبله بنفسه. ومن ثم فهو فاعل حر يتحمل مسؤولية كاملة عن ذلك. وعليه فقد كانت السعادة لدى أفلاطون كما وصف كاسيرر - هي الحرية الجوانية، الحرية التي لا تعتمد على ظروف عابرة أو خارجية، بل على التوافق والتناسب الصحيح في كيان الإنسان وعقله^(١٤). وقد رأى أفلاطون هذا القدر من الحرية الذي افردته للإنسان - كافياً للإيمان بوجود حساب أخروي في الآخرة على الأعمال التي يقتربها الإنسان في حياته. ففى رأيه تناسب

النفوس على ما اقترفت من أعمال بمحض إختيارها وحريتها. ولولا إيمان أفلاطون بهذا القدر من الحرية الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله لما وجد منطقيا الإيمان بخلود النفس ولا بالحساب الأخروي. وقد اكّد عليها كثيرا في العديد من محاوراته^(٩٥).

ما يود أفلاطون نقله إلينا في أسطورة (ار) هو أن قراراتنا وإختياراتنا مرتبطة بعملية تصوير شخصيتنا التي عشناها من قبل فهذه هي التي سوف تحدد أى نوع من الناس نكون عليه بوضعنا وإتخاذنا لهذه القرارات. فتحدد حياتنا القادمة بفعل جوانب حياتنا السابقة التي عشناها، وتصرفنا فيها انطلاقا من قراراتنا الحرة والمسئولة. وأكد في محاوره تيمائوس" على نفس هذا الإيمان بقوله: إنه عندما يولد إنسان بوضع غير مريح للقوى الجسدية والذهنية وربما كإمرأة أو على الأموأ كحيوان غير عاقل، فالسبب في ذلك أنه قد اساء إستغلال نفسه في حياة أولى مبكرة"^(٩٦). فإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يضعه أفلاطون ما بين سطور الأسطورة هو أنه يجب علينا في حياتنا الحاضرة أن نلتزم بالعدل والإتزان؛ لأن العادل في الآخرة الرجل ذوى الرؤية والظرة الثاقبة التي سوف تمكنه من إتخاذ إختيارات حكيمة في الحياة الأخروية. وينبغى أن نتجنب الظلم لأنه سوف يدفعنا فيما بعد إلى إتخاذ إختيارات غير حكيمة في الحياة القادمة ومتسارعة. وهى رسالة لا تختلف عن الرسالة التي تسعى كل محاورات أفلاطون إلى إيصالها لنا وهى -كما قال الأستاذ اناس Annas- أن امتلاك العدالة شئ له قيمته الذاتية للإنسان لأنها توفر الحياة السعيدة للفرد وللمدينة وللكون كله. ومن ثم فهي تستحق أن نحيا من أجلها^(٩٧).

هذا عن الإختيار الأول المسبق للحياة المستقبلية. أما عن حرية الإختيار في الحياة العملية في المواقف الجزئية التي تصادف الإنسان، فلا نجد عن ذلك شيئا شافيا جازما عند أفلاطون- سواء بتأييدها أو نفيها. وأغلب الظن أن أفلاطون- كما يقول ديموس - لم يكن واعيا بالمشكلة نفسها، إذ لم يرفض رفضا صريحا حرية الإختيار كما إنه لم يؤيد القول بما صراحه^(٩٨). فلم يكن أفلاطون- كما زعم كرومى - مفكرا نزوعيا حتميا Impulsionist يقول بأن إختياراتنا من إملاء طبيعتنا الداخلية التي لا سيطرة لنا عليها، ومن نوازعنا الفطرية التي لا حيلة لنا عليها دائما^(٩٩). إذ لم يكن أفلاطون بكل هذا الوضوح الذى ظنه عليه كرومى، ولم يحزم برأى قاطع حول حرية الإختيار الجزئية،

كما أن التعسف واضح في هذا الرأي، لأنه يفصل النفس عن طبيعتها ويقول إن النفس التي تطيع في إختيارها طبيعتها نفس غير حرة، وهو تقسيم غير منطقي ولم يقل به أفلاطون، ثم ماذا سوف تكون النفس لو فصلناها عن طبيعتها؟؟ كما أنه لما يعارض رأى كومي بشده أن النصوص التي وصلتنا من أفلاطون في هذا الصدد متعارضة تعارضا يقضى على أى أمل في الوصول إلى رأى جازم حول موقف أفلاطون الحقيقي حول الإختيار الفردى الحر. فبينما يؤكد في اسطورة (ار) على هذه الحرية، ويشدد على أن اللوم على سوء الإختيار يجب أن يوجه إلينا نحن وليس إلى السماء، وبينما يطالبنا في "تيماوس" (١٠٠) بمثل تلك الضرورة أن نقاوم بأقصى ما نملك من إختيارات حرة صائبة العادات والتربية السليمة وكذلك نقاوم نوازعنا الشريرة. نراه في نهوض أغيري ولفي تماما حرية الإختيار الفردى بشدة. فيقول في "القوانين" إننا عرائس متحركة في يد الإله وملكية خاصة به، وهو الذي يوجهنا حيثما يشاء من خلال اللعب بأوتارنا" (١٠١). وفي "فيدون" يذهب إلى حد تحريم أن يختار الإنسان حتى الانتصار كوسيلة للفرار من مشاكل الحياة وذلك لأننا في رأيه. ملك خاص للإله ولا يجوز لنا أن ننتزع منا شيئا هو أصلا ليس ملكا لنا" (١٠٢). وهذا التضارب في النصوص يجعلنا نعجز عن إتخاذ موقف موجد وقاطع ننسبه إلى أفلاطون ياطمئنان في هذه القضية.

لم تكن الحرية التي نسبها أفلاطون إلى الإنسان في نسقه حرة مطلقة بل كانت حرية نسبية ومقيدة، فقد هاجم أفلاطون الحرية الأولى وأعتبرها فوضى مجوجة لا تليق بالإنسان، ويعتبر الرضى بما أسوأ من الخضوع لأشد حكم إستبدادية" (١٠٣). فما كان ينادى به هو نوع من الحرية المستولة والنسبية بالنسبة إلى قوله بسيادة ضرورة غير صارمه في العالم المحسوس، وكذلك تسليمه بإمكانية وقوع الضعف الأخلاقي.

تلك هي سيكولوجيا أفلاطون، وتلك هي معالجته لمغالطة سقراط " التفضيلة معرفة" و"لا أحد يفعل الشر بإرادته" فهل للعقل كل هذا السلطان والجبروت؟؟ وهل الخير يساوى المعرفة دائما؟؟

ليس للعقل كل هذا السلطان - في الواقع - على النفس دائما. كما أن أفلاطون في تصوره السابق يأخذ الشهوة مأخذا سطحيا، وليس العقل دائما هو ما يكبح الشهوة، بل أحيانا ما تكبح رغبة أقوى الرغبة الأضعف. علاوة على أن تقسيم افلاطون للنفس

إلى أقسام ثلاثة تقسيم متعصف. فالجزء الشهواني لا يطفى مجال الرغبة كله، فهناك الرغبة في السيادة والحكم والإنصار والشهرة وهي أمور تنتمي إلى الجزء الروحي العاضب من النفس كما أن هناك الرغبة في المعرفة وهي تنتمي إلى الجزء العقلائي، فضلا عن أنه ليس من الواضح ما إذا كنا نعرف بجزء من النفس ونغضب بأخر أو ما إذا كنا نستخدم النفس ككل في كل حالة^(١٠٤). ومساواة أفلاطون الحرية بسيادة العقل على قوى النفس الأخرى مساواة مجحفة؛ فهي أولا تضيق من نطاق الحرية المتاحة، ومن ناحية أخرى تتجاهل أن الإنسان في كثير من المواقف لا يعاني من صراع العقل مع الشهوة، بل من صراع الرغبات بعضها مع البعض^(١٠٥). كما أن تنوع الرغبات وتعددتها لدى البشر يجعل عملية الجزم بأن الإنسان يريد ما يكون خيرا أمرا مستحيلا. فقد يظل الرضا فعل ما يعترف به أنه خير - لأنه قد تكون لديه رغبات من أنواع مختلفة.

أما عزو أفلاطون إلى معرفة الخير قوة جبارة تدفع الإنسان إلى اتباع الفضيلة - فعرضة لكثير من المآخذ. إذ لا تساوى المعرفة الخير في كل الأحوال. فقد افعل فعلا فاضلا دون أن يكون لدى علم مسبق بأنه خير والعكس صحيح. كما أن الخير ليس على الدوام دافعا محركا حتميا لهذه الصورة التي يتصوره أفلاطون عليها. فقد أعرف الفعل الخير ولكن لا أفعله، فمعرفتي بالخير لا تعني بالضرورة إرادتي وتفصلي له. فهناك فارق بين الإرادة وبين المعرفة، كما أن العقل مستقل عن الإرادة^(١٠٦). وإذا كان الأفلاطون لا يتخلى عن حتمية استأذه العقلية الصارمة سوى في مرحلة شديدة التأخر في فكرة، فإن نفس الانتقادات التي سبق وان وجهناها إلى استأذه تسرى عليه هو نفسه إلى حد ما.

وأخيرا فإن موقف أفلاطون المانع حول حرية الاختيار الإنساني يثير فينا عدم الإرتياح. حيث يرفع أفلاطون فيه حرية الاختيار من الأرض إلى السماء الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن جدوى التشريعات الأرضية والعقوبات المطبقة على المجرمين - طالما أن هذا الاختيار قد تم بشكل ميتافيزيقي سابق على هذه الحياة المأشاة، وما دام قد اضحى الفعل محتملا على البشر. كما يجعلنا نتساءل كذلك عن أهمية وجدوى دعوه أفلاطون إلى تعليم الحكمة، وجدوى برنامج التربوي المثالي الذي يضعه لجمهوريته الفاضلة - طالما أن سلوك المرء لا يعدو أن يكون تطبيقا لا مناص منه لإختيار سابق. ومن النسخف

الشديد القول مع افلاطون أن فائدة تعلم الحكمة سوف تتمثل في قبة النفس لكي نحسن الاختيار بعد ألف عام في دورة الحياة الجليدة القادمة عندما يعاد تناسخها من جديد، إذ أن هذا سوف يكون إعترافا ضمنيا من أفلاطون بأنه حتى الفيلسوف لا يفيد الحكمة في حياته البشرية الحالية^(١٠٧). مما يعني أن أفلاطون قد هدم بهذا نسقه الفلسفي، وحلمه السياسي - بإقامة دولته المثالية التي على رأسها الملك الفيلسوف - الذي هو اقتصر لجميع على تحقيق الفضيلة في هذه الحياة - طالما أنه هو نفسه وهو الحكيم - عاجز مثل لجميع عن الإستفادة من حكمته في حياته الراهنة.

١- شمولية دولة الثلاثون:

يعلن أفلاطون: - في فكرة السياسي - بغضه الشديد لحكم الطاغية بصورة لا تقل بنا عن بغضه للفسطانية في الفلسفة. فإذا كان السطاني صورة زائفة للحكيم، إن الطاغية في رأى أفلاطون صورة زائفة للحاكم الفيلسوف. وراح افلاطون يوجه انتقادات لاذعة إلى الطغاة في عصره - معتبرا هذا الحكم كابوسا يجثم على صدر المدينة يقتضى فيها تماما على كل إبداع وفضيلة مكرسا كل مقوماتها لخدمة أغراض شخص واحد على حساب الجميع^(١٠٨).

ولا تقل كراهية أفلاطون لحكم الديمقراطية عن كراهيته للإستبداد شيئا. إذ يعتبر الديمقراطية إستبداد الأغلبية في حين حكم الطغاة يمثل إستبداد الفرد، وكلاهما شئ بغض. فالديمقراطية في رأى أفلاطون - حكم يشتمل على قانون وتساؤل مفسرط، وإحتقار لقيم الأبناء والأجداد، إذ أنها لا تقيم لنيل المولد ولا لسمو السروح ولا لعلو المعرفة أى قيمة، بل تتيح فرصة متساوية للجميع لكي يتقلدوا مقاليد الحكم بصرف النظر عن جدارتهم الشخصية.... إنها حكومة حافلة بالفوضى وتقوم على المساواة بين المتساويين وبين غير المتساويين معا، وتطلق العنان لرغبات المرء سواء أكانت ضرورية أو غير ضرورية،... وتسمى الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية، والتبذير كراما والغرور رجولة^(١٠٩). وينتهى أفلاطون إلى إن الديمقراطية في عتبها وطيشها أقرب إلى الفوضى، ويأتى دمارها من الإفراط في الحرية.

يتجه افلاطون بعد رفضه للإستبداد وللديمقراطية إلى تشييد صرح الحكم السياسي الفاضل في رأيه. فنجده يستند في إقامته على أسطورة قديمة تقول إن المجتمع

مؤلف من طبقات ثلاث خلقها الإله من معادن متنوعة وأعدّها لتطب كل طبقة منها دورها الذى يناسب المعدن الذى صيغت منه. فالذين خلقوا من المعادن النفيسة (الحكام) أعدوا لكى يسودوا لأن نفوسهم محكومة بالعقل، أما أولئك الذين صنعوا من الفضة (الحراس) فقد أعدوا للحراسة والدفاع عن المدينة لأن نفوسهم محكومة بالروح الغضبية، وأخيرا أولئك الذين صنعوا من المعادن الخسيسة الأخرى (العمال والفلاحين) فإنهم قد أعدوا للعمل وإنتاج حاجات الطبقتين الأولتين، لأن نفوسهم محكومة بالشهوة^(١١٠). ولن تتحقق العدالة وتسير الدولة سيرا منتظما إلا عندما يلتزم أفراد كل طبقة من هذه الطبقات بأداء الدور المناسب لمعدنها والمعد لهم سلفا، فى حين سوف يحل الفساد عندما يحاول فرد من أولئك الذين خلقوا من المعادن الخسيسة الاستيلاء على دور غير مخصص له بالطبيعة. ومن ثم يتخذ الأفلاطون من قاعدة "فعل المرء لما يخصه" مثلا أعلى يشمل السلوك الفردى والعام فى الدولة على حد سواء. إيماننا من أن هذا هو أساس السعادة "مقيما القاعدة الشرطية التالية إذا فعل كل امرئ ما يخصه سوف يكون لكل امرئ ما يخصه" فيتحقق الإنسجام الكونى والعنلى على حد سواء؛ لأن سلوك المرء الخارجى مظهر لحياته الباطنية التى هى ذات المرء الحققة^(١١١). ويأرصاده هذه القاعدة كان أفلاطون يمهّد الطريق أمام نظام حكمه الشمولى الذى يضعه لمدينته الفاضلة كما سوف نرى.

كانت أول لبنة فى إرساء هذا النظام الإشادة بفضيلة العدالة، التى جعلها أفلاطون متمثلة فى أن يعرف كل امرئ الموضع الطبيعى الحقيقى الذى يشغله والدور المخصص له فيفعله كما ينبغى وأن لا يحاول أن يتعداه إلى مواضع الآخرين. فالمطلوب من الحكام أن يعرفوا أنهم الأحق بالحكم، ومن المحكومين أن يعرفوا أن فى طاعتهم للحكام يحققون سعادتهم الخاصة^(١١٢). لكن ليت الأفلاطون ظل هكذا على خياده حتى النهاية، بل سرعان ما يبدى أغراضه الحقيقية عندما راح فى بقية "الجمهورية" يصب كل اهتمامه على الطبقتين الحاكمة والحراسة وأهمل تماما الطبقة الكادحة، وهذا إخلال من جانب أفلاطون النظر نفسه بمبدأه نفسه فى العدالة، إذ كان من الواجب عليه أن يراعى مصالح كافة الطبقات فى مدينته، لقد خان هذه العدالة، وآمن فى قراره نفسه بأن العمال والتجار والفلاحين لا يهتمون فى شئ، إنهم ليسوا سوى ماشية بشرية^(١١٣) وظيفتها توفير

لحاجات المادية للطبقتين الأخرتين، بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فوصفهم بأنهم طبع الماشية (الدُهماء) وحرم على حكامه التشريع لأفراد هذه الطبقة ولشاكلهم الدينية كما يقول في الجمهورية^(١١٤). وكان الأساس الذي يعتمد عليه في ذلك هو حاجة افراد هذه الطبقة إلى الفراغ اللازم للتعليم والثقافة، وانكبابهم على المصالح والشهوات الجسدية.

لكن إذا كان افلاطون قد أفرد في فكره الميتافيزيقي والسيكولوجي حيزاً من الحرية أمام الفعل الإنساني في هذا العالم، فإنه هنا في فكره السياسي لا يفرد أى قدر من حرية السياسية في مدينته الفاضلة. لقد قدم افلاطون نموذجاً لحكم فاشى شوى خيالى كما يصفه باكر^(١١٥) *fascistic outrageously totalitarianism*، نظاماً إستبدادياً يتوقراطياً يقمع كل أنواع الحريات السياسية. فنادى في الجمهورية بأنه ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، ما لم يحدث ذلك كله وتوازره القوانين فلن نبدأ جذوة الشر التي تصيب الدولة بل ولا تلك البسقة تصيب الجنس البشرى كله^(١١٦). وفي "القوانين" يؤكد افلاطون على نفس المبدأ حيث يقول "يجب أن يقود ويحكم ويسيطر الحكيم في حين سوف يفضح ويطلع الجاهل^(١١٧) وراح افلاطون في دعايته لهذا النظام يؤكد على أن كل الحريات والفضائل سوف تصبم الجنس البشرى كله لو تحقق وقام هذا النظام والعكس صحيح. ومن ثم يكون افلاطون بهذا قد أفرد للملك الفيلسوف دور "الرب في كمال حكمته وقوة بصيرته وشمول علمه وعموم قدرته، إنه متصل بالمثل السماوية وفي موضع سامى على كل البشر^(١١٨)... ويطالب في الجمهورية بأن تنصب النصب التذكارية لإحياء ذكرى الملك الفيلسوف وتقدم الأضاحى و القرابين إليه كأنه رب أو نصف إله منعم عليه بالنعيم كله^(١١٩).

لا يترك نظام دولة افلاطون الفاشى مساحه لقيام حرية الفعل البشرى لمواطنى هذه الدولة حيث ينادى افلاطون في "الجمهورية" و "القوانين" من بعدها على شيوعه النساء والأطفال والملكية الخاصة بين افراد الطبقة الحراسة من مدينته المثالية، ويؤكد على ضرورة أن يعيش ويعمل ويتصرف الجميع في كل حركاتهم وسكاتهم وفقاً لروح الجماعة^(١٢٠). إنه مجتمع منغلقي. فكل شئ فيه يجب أن ينظم بالقانون من أبسط الأشياء

إلى أعقدها. فكل نشاط يتم في المدينة يكرسه أفلاطون لخدمة وتدعيم أركان هذا الحكم الشمولى. وهل هناك أبسط من هو الأطفال؟؟ نجد أفلاطون ينادى بضرورة أن تخضع ألعاب أطفالنا منذ الولادة الأولى لنظام دقيق، ويؤكد على أنه لو حدث وخسرج هو الأطفال على النظام والقوانين فإنه يجب أن يسقط تماما^(١٢١). ويهدخل الدولة لديه وتتحكم في أخص خصوصيات الإنسان. حيث ينادى أفلاطون بضرورة تدخل النظام في الزيجات، فيحدد أوقاما، وأوقات الإنجاب وعدد الأطفال المناسب، وتختار الدولة للفرد ما يناسبه من النساء، وتأمّره بالزواج منها وفي وقت معين، كما تتدخل في تحديد طبيعة الأطفال: فإن رأت في بعضهم عيوباً خلقية تخلعت منهم دولة أسقف منها، أو حتى مراعاة لمشاعر الوالدين. وغرض الأفلاطون من كل هذا - كما يقول كارل بوبر - الحفاظ على عتمة الماشية البشرية داخل الحدود اللازمة لشعها من أن تصبح عظما على المجتمع أو للحفاظ على الوحدة الباطنية للطبقة الحاكمة^(١٢٢). وينادى كذلك بضرورة أن تراقب وتشرف الدولة إشراقا كاملا على التعليم. فهي التي تعد البرنامج التربوي الذي يصلح لأفراد كل طبقة، وتقوم بدور الانتخاب الطبيعي، وينادى أيضا بضرورة أن تسيطر الدولة على النشر ووسائل تكوين الرأي العام وأحلاف الأفراد، فتفرض الرقابة الشديدة على الآداب والفنون، وتستبعد تماما الأشعار والمسرحيات المولدة وكذلك تلك التي تمحى على قيم منافية لما تقرم عليه الدولة^(١٢٣). فلا يسمح الأفلاطون للشعراء والفنانين بدخول مدينة المثالية إلا إذا قالوا وأبدعوا القيم العليا لدولته المثالية الشمولية. وفي أمور العبادة والدين لا يسمح الأفلاطون بأى درجة من الحرية الدينية، فلا يجوز لأى أحد الخروج على الدين الرسمي للدولة، لقد رفع الأفلاطون سلطة دولته المثالية محل النائب عن سلطة السماء، تماما مثلما حلت مكان الحرية في شئون التعليم. فالدولة لديه هي التي تقرر أى الآلهة يجب أن تعبد وكيف ومتى تعبد، وكل من يتردد في طاعة هذا الدين يجب سجنه فإن أصر على إلحاده وجب إعدامه^(١٢٤). حيث يدعو الأفلاطون إلى ضرورة قيام هيئة سياسية في الدولة المثالية - يسميها بالمجلس الليلي Nacturnal council - تعمل على محاربة الإلحاد والألكاز الدينية المخطرفة وتحاكم الخارجين على الدين الرسمى. إنما الجمعية رسمية دينية تتفقد جلساتها بعد الفجر وقبل الشروق لهذه المحاكمات^(١٢٥). وأفلاطون بذلك يقضى تماما على حرية العبادة في دولته المثالية، ويورد

هذه المطالبة في محاورة القوانين - التي كان من المفروض أن نظرت فيها أكثر واقعية من الجمهورية.

لم يهتم أفلاطون في تخطيطه لدولته المثالية بالفرد وحرية على الإطلاق، بل كان يخطط ونظره مركزاً أولاً وأخيراً على المدينة ككل، كان مهتماً فحسب بالفرد الشامل الكلي، ولم تكن العدالة لديه سوى وحدة وثبات وإستقرار هذا الكيان الكلي، فكل شيء يخدم مصلحة المدينة يكون فاضلاً وعدلاً والعكس... ومن هنا كانت مطالبته بضرورة إخضاع كافة أمور الحياة الإنسانية العملية لإشراف وسلطة الدولة^(١٢٦) فجعل الحياة في ظل دولته الشمولية هذه أشبه بالحياة في المعسكرات الحربية التي كانت تعيشها مدينة إسبرطة على الدوام.

فكانت الدولة لديه بهذا الشكل مسيطرة سيطرة كاملة على كل مناحي الحياة وعلى الأفراد، إنما الرقيب على كل شيء. تراقب ضرورة أن يؤدي كل امرئ دوره الطبيعي المرسوم له، فلا وجود لحرية الفعل لدى مواطن دولة الأفلاطون، بل يجب عليه أن يكون ويعيش من أجل الدولة، فلا يجب أن يفعل شيئاً ضدها^(١٢٧). وإذا كانت قللة فقط من الناس هي التي من الممكن أن تصح فلسفة فإن البقية ينبغي أن تتعلم كيف تفعل وتصرف كما تقرر. تعرف بالضبط ماذا تكون وماذا يجب عليها فعله. لذلك يتخذ الأفلاطون المعرفة بالنفس وضبط النفس مثلاً أعلى يجب أن يتقن به كل مواطن في الدولة، ومن ناحية أخرى يستعمله سلاحاً لإتاحة مكان آمن لقلّة من الأفراد ليستولوا على السلطة ويحكموا غير الحكيم^(١٢٨).

لا يسمح لأحد في ظل حكم دولة الأفلاطون بأن يسلك أو يتصرف حسب هواه الشخصي، بل يجب على المواطنين أن يتخلوا عن كل إدعاء بالتصرف إنطلاقاً من أرائهم الحرة حقاً أقم لا يبيرون قهراً على الطاعة، لكنهم في الوقت نفسه لن يتخذوا في أفعالهم أي إختيارات من عند ياقم إذ أن ما يجب عليهم فعله مرسوم ومحدد في القوانين وهي ملزمة للجميع "فلا تعرف دولة الأفلاطون التغير ولا خيار التضحية ببعض القوانين من أجل موائمة الأوضاع المستجدة. لقد إهتم أفلاطون في إعدادة للمواطن المثالي بإيجاد ليس فحسب المواطن الذي ليست به حاجة، بل وليست لديه رغبة في إتخاذ قرارات وإختيارات فردية فالسعادة الفردية تكمن في الخضوع والطاعة لأولى الأمر

والنهي^(١٢٩). ولا يجد غضاضة من ثم في الإيمان بالإجبار القانوني وفرض الإستقامة قهرا على مواطنيه. كما لم تكن القوانين لديه نابعة من تعاقد اجتماعي بين أفراد أحرار كما كانت لدى بعض الفسطانيين - وإنما كانت من فرض قوة مستبد خارجية هي عقسل الحاكم الفيلسوف في المدينة^(١٣٠).

كما آمن أفلاطون كذلك - من أجل الحفاظ على إستقرار نظامه المثالي - بمشروعية الإعتقالات السياسية، وأيضا بإباحة الإبادة والإعدام السياسي للمنشقين على نظام الدولة والرافضين تقبل بعض القوانين. وكذلك لمن يثبت أن حياقم تمثل خطرا على للدولة والنظام. كان هذا الإيمان مظهرا من مظاهر دولة الفلاطون الشمولية. فطاعة القوانين والنظام كانت لديه مقدسة، ومن لا يطيع يجب قهره وإجباره على الطاعة بتوقيع عقوبات رابضة عليه، فإذا لم يرتدع يندعو من الضروري استئصاله تماما من المجتمع بعملية جراحية - كما يقول الفلاطون - مظهرا يتم إستصال العضو الضار في الجسم الإنساني^(١٣١). كما أن من مظاهر نظام أفلاطون السياسي الشمولي أنه يلغى نصف المجتمع تماما. إذا يلغى دور المرأة الأنتوى ويفرض على النساء نفس مهام الرجال، فهي تحرس وتعمل وتحارب وتعتاد..... الخ مثل الرجال، أما دورها الطبيعي - في التربة والمزل والتشنة الإجتماعية فقد سلبه أفلاطون تماما من المرأة ونسبه إلى دولته ومنظمتها، وألغى الأسرة والملكية الخاصة^(١٣٢)، وحرّم المرأة من الميراث تماما، وجعل الرجل وصيا عليها طوال حياتها ولم يعط المرأة أبدا الحق في ممارسة حياتها كإنسانة راشدة عاقلة وحرّة، فلا رأى لها في الخطوبة ولا الزواج، ولا شخصية لها في مواجهة الرجل ولا حق لها حتى في الدفاع عن نفسها أمام إتهام^(١٣٣). كما إفترض وجود الرقيق في مدينته، وإحقرهم بشدة، وإزدري الديمقراطية التي أنصفت الرقيق^(١٣٤). ودافع عن إسترقاق الرجل الفاضل للسوقه والأجلاف في مدينته الفاضلة^(١٣٥). ومن ثم فلم يكن تايلور مصيبا عندما أنكر أن يكون أفلاطون قد سمح بوجود نظام الرق في مدينته المثالية^(١٣٦).

إذا انتقلنا إلى التعليم وأساليب التربية التي يقول بها أفلاطون في مدينته، لا نجد الأمر أحسن حالا عما سبق. إذا لا تزال العزة الفاضية جاثمة على الأنفاس - حتى على أنفاس النشي الصغير. إذ يقول الفلاطون بسيطرة الدولة سيطرة تامة على التعليم فهي

التي تضع البرامج التعليمية التي تراها مناسبة لتربية نشئها تربية صالحة و تقيم مؤسسات تعليمية خاصة تتعهد بتعليم الأطفال تعليما رسميا. ويسوق أفلاطون في الجمهورية من الكتاب الثالث وحتى آخر المناوهر تفاصيل هذا البرنامج التربوي الرسمي لمدينته، وبهذا يدمر أفلاطون - على حد وصف كارل بوبر - أقدس نوع من الحرية وأعنى به الحرية الفكرية. حقا لا تترك أن الحرية المطلقة في التعليم ضارة بشدة، لكننا نرى أن الأسود منها ضررا قيام سياسة سلطوية تمنح ممثلى الدولة سلطات كاملة لإفساد العقول وللسيطرة على تعليم العلم، ومن ثم تفرض السلطة الكتيبة للدولة على الروح العلمية فتدمر روح البحث عن الحقيقة^(١٣٨). ومن ثم فلم يعد كذلك هناك مكان في هذه المدينة الفاضلة للبحث الحر عن الحقيقة الذي يتخذه سقراط - أستاذ أفلاطون - رسالته في الحياة. ولا مكان لسقراط في مدينة بلغ العلم والكمال بمواطنيها درجة عدم وجود جهلة فيها أو أشخاص سعى التوافق يحتاجون إلى تعليم سقراط هذا، فكل مواطن يعرف جيدا ما الذى ينبغي عليه فعله ويتجه إليه من نفسه^(١٣٩).

لا مكان في مدينة أفلاطون التالية إلا لكل من يؤدى دوره المرسوم له في المساهمة الإيجابية في حياة الكل، لا مكان فيها لأى إنسان فردى يصر على الإنسلاخ من الحياة الاجتماعية إلى السمو الخيالى عنها. لقد حصى أفلاطون - كما قلنا - بالفرد على مذهب الجماعة، فلم يكن ما يقوله البعض رأيا صحيحا ذلك الذى يفهم إلى أن في قلب شمولية أفلاطون توجد الفردية، وإن الفرد في إنجلزته للمردود المرسوم له يخدم في وقت واحد المجتمع ويحقق فرديته في الوقت نفسه^(١٤٠). لم يكن هذا رأيا صائبا لأن أفلاطون يجعل حكومة دولته التالية كابوسا شموليا كتيبا يفرض سيطرته على سلوك الفرد من خلال القوانين الصارمة التي يتلاشى في ظلها كون المرء معقلا وفاعلا فردا حرا، بل يعتقد ويتصرف كما تعتقد الجماعة وتتصرف. وتحمل فيه أحكام القيمة الجماعية محل أحكام الفرد القيمة، وليس أمام الفرد سوى الإنصياع لهذا الحكم. فالجماعة إذن هى التي تشكل أحكام الفرد وتفرض حتما طابعها ونسقها الخاص عليه. ومن ثم تجبر الفرد على التصرف وفقا لتوجيهها^(١٤١). لأن ما يهتم أفلاطون به ليس سعادة الأفراد، ولا سعادة طبقة معينة في المدينة، وإنما هو السعادة الخاصة بالجميع^(١٤٢).

لا يمكننا في ضوء هذه الصورة الشمولية التي يقدمها أفلاطون لمدينته، أن نؤكد أنه مؤمن بالحرية السياسية لجميع مواطنيها. إنه لا يؤمن بها في الحقيقة، سوى لقلية صغيرة فحسب هي الطبقة الحاكمة من الفلاسفة، هذه التي تكون معرفتها بالمثل قد جعلتها تقف على حقائق الأمور فتحسن إستغلالها. أما أغلبية الشعب فلا يهتم أفلاطون بهم في حكومته سوى بوصفهم أدوات مساعدة لتدعيم ركائز حكم الفيلسوف. فهم لا يملكون الحكمة ولا يعيشون حياة حرة حقيقية يمكن لهم أن يسموها حياتهم الخاصة. فهم في كل الأفعال يوجهون بواسطة الحكماء وليس من العقل في شئ اعتبار العيش وفقسا لإرادته الأخر (مهما كانت خيrote ومعرفته) حياة أخلاقية حرة حقا صحيح سوف يكون هناك إنسجام ولكن بدون النيصر الفردي لن يكون هناك - كما سوف يقول كسانط فيما بعد- أى إنطلاق ذاتي للإرادة^(١٤٣). لقد إزدري أفلاطون بشدة الحياة الفردية باعتبارها حياة قصور وأعلى من الحياة العامة باعتبارها الحياة الكاملة. وهذا إنعكاسا لزعته الشمولية الطاغية. إنه يفضل الأكل والشراب الجماعي على الفردي لأن الأول يقوى روح الشعور بالوحدة بين المواطنين مما يعكس وحدة المثال، ومضى على هذا النوال يفضل كل شئ جماعي^(١٤٤). وكان مصغر النقص الذي رآه أفلاطون في الحياة الفردية هو أنها حياة فوضوية تفتقر بالمصالح الفردية والتكالب على الملذات مما يؤدي إلى البربرية والإقتال الجماعي. أما الحياة الجماعية فتحقق الخير الإجتماعي والوحدة وتنتشر السلام بين الجميع. لقد آمن أفلاطون كما يقول الأستاذ لسوهدج- إن مدينته الفاضلة هي مملكة الإله الذي هو الأب المثالي والمدير لبناءها وبحكم الملوك الفلاسفة كوزراء ومعاونين للإله فيها، ومساهمين معه في إنجاز الخطة الخالدة الأبدية^(١٤٥). فهل كانت دولة أفلاطون حقا كذلك؟؟

الواقع أن أفلاطون منظر سياسي محافظ - يمتت أشد ما يمتت التغير، فدعا في فكره للعودة إلى المثل الأعلى للدولة القبلية للحفاظ على الثبات والإستقرار القديم، ولا ننكر ما لقول أفلاطون بضرورة أن يحكم الأسمى من العناصر المتصارعة في النفس الإنسانية من فائدة في إضفاء الوحدة والتناغم التام على الشخصية الإنسانية لكن ما ننكره عليه مع الأستاذ باكر- قيامه بتشخيص هذا المبدأ الأسمى كطبقة سياسية حاكمة، فهذا يقود إلى ضياع حقوق المواطن الفرد وإلى إلغاء حريته السياسية تماما. إن أفلاطون

ليس فاشيا فحسب بل ومحققا للرجل العامي أيضا^(١٤٦). كما أن هذا التشخيص نفسه يقود إلى إشكالية سياسية خطيرة تهدد البناء كله، إذ فضلا عما يسببه من إستبدادية، فإنه يجعل أفراد الطبقة المنتجة أفرادا غير عادلين على الإطلاق حتى وهم يؤدون دورهم المرسوم لهم. طالما أقم في هذا الأداء نفسه لا يحكمون العقل بل الشهوة فقط. ونفس الأمر يسرى على الحراس كذلك، ولن يكون هناك أشخاص عادلين سوى الحكام فحسب. وهكذا يجعل أفلاطون ثلثي - إن لم يكن أغلبية - سكان مدينته ظلمة وضالين^(١٤٧). ثم ما الذي يجعل أفراد الطبقتين الآخرين يطيعون ويستسلمون لحكم الفلاسفة طالما أنه ينقصهم العقل والفهم الصحيح أيضا، ويرون في هذا الخضوع أيضا تضحية بمصالحهم الخاصة؟؟

وحق على فرض صحة هذا التشخيص، وعلى فرض إقتناع وتسليم الأفراد الطبقات الأخرى بحكم الملوك الفلاسفة - فما هي النتيجة؟؟ النتيجة سوف تكون قيام نوع من مسرح العرائس على طول بقعة مدينة الفلاطون المثالية - على حد وصف الأستاذ لودج - إذا سوف لن يكن أفراد الطبقتين سوى عرائس متحركة يعبث بها الملك الفيلسوف. الكل يؤدي دوره على هذا المسرح حسبما يحدد مؤلف المسرحية (الملك الفيلسوف) ذلك له. لا يملك أى واحد من هاتين الطبقتين أى قوة نزوعية أصلية تستهل الفعل من عنده، ليست لديه صورة للحياة يعتبرها حياته هو الخاصة. يتصرف فيها بحرية واعية ومسئولية، أقم رجال آلين- خالين تماما من كل شئ يسميه كانط- وحدة ترانسندنتالية للشعور النفسى، خالين تماما من أى معنى من المعاني الأخلاقية، هم أشبه ما يكون بسجناء الكهف العاجزون عن فعل أى شئ سوى الحملقة فى الظلال التى تمر على باطن الكهف أمامهم، والعاجزون حتى على الفرامنة^(١٤٨). بل دعنا نسلم جدلا بعكس ذلك أيضا، ولنفترض أن هذه الحياة فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية كانت حياة مفعمة بالحياة والحرية لكل المشاركين فيها فماذا عن المبدأ نفسه - الملك الفيلسوف - هل هو مبدأ مقبول منطقيا؟؟

لا يمكننا أن نقول بذلك. لأن الفيلسوف لا يصلح أصلا للحكم وذلك لأن معرفته التى يعرفها معرفة نظرية متعلقة بالمثل العلوية لا تصلح لأمر الحياة العملية ولا يمكن أن يسيرها التسير الصحيح والسليم كما آمل أفلاطون^(١٤٩). إنه مبدأ لم يلق من

كانط سوى رد بليغ حيث قال- كما يروى بوبر- ليس من المتاح، فضلا عن أنه ليس من المرغوب فيه أن يصبح الملوك فلاسفة، طالما أن إمتلاك السلطة يعوق حتما الحكم الحر للعقل^(١٥٠). بل أن معرفة الملك الفيلسوف بمثل الأشياء وبالخير ويتجسدهاته في الوجود هي أصلا معرفة مشكوك فيها. إذ آن له ذلك وكل علمه ومعرفته وتربيته يأتي من خلال موجودات عالما المحسوس الناقصة؟؟ إن معرفته مهما بلغت درجتها من القوة الإكمال تظل قاصرة، ومنصبه على الموجودات الناقصة^(١٥١).

٤- معالجة أفلاطون لمشكلة الشر:

لم يشغل أفلاطون نفسه كثيرا بمشكلة وجود النقص والشر في العالم. رغم أن تأكيده الشديد على وجود العناية الإلهية الشاملة وعلى قوة الخير المنتشرة في العالم كله، وكذلك تأكيده على أن العالم جاء على أكمل نظام ممكن - كل ذلك كان يستوجب منه أن يدخل في مواجهة شاملة وفاصلة مع هذه المشكلة التي تعدد نسقه الفلسفي كله. ولكنه لأسباب لا نعلمها لم يشغل نفسه كثيرا بهذه المشكلة. ولم يعرض لها سوى في شفرات في مواضع متفرقة هنا وهناك، دون الدخول في معالجة كاملة لها. ومن ثم فلن نتوقف نحن طويلا عند هذه النقطة.

يؤكد أفلاطون أول ما يؤكد في هذا المضمار على عدم مسئولية الإله عن وجود الشر في هذا العالم بأي شكل. إذ كان مثال الخير لديه كاملا وخيرا تماما، ولا يصدر منه سوى كل خير^(١٥٢). إنه علة الأشياء والخيرة وحدها. يعنى بالكل ويفعل ما يناسب الجميع^(١٥٣). فهل معنى هذا أن أفلاطون ينكر وجود شرور في العالم؟؟

لا ينكر أفلاطون أن هناك شرورا في العالم، بل يؤكد على ضرورة أن تبقى الشرور في عالما المحسوس، أما العالم الإلهي فلا مكان للشر فيه. لقد كانت الشرور لديه ضرورة لوجود الخير- كما قال في ثياتيوس- إذ لا بد أن يبقى هناك دائما شئ مضاد للخير^(١٥٤). صحيح أن الإله لم يرد وجود الشر هذا، ولكنه سمح به فداء للخير الفائض على العالم. لأن هذا الشر لا يعدو أن يكون خيرا أقل في هذا الوجود، إنه ضد متميز به خيرا مثلما يتميز الصدق بالكذب. كما أنه لو كان العالم المصنوع خاليا من الشر لكان خيرا محضا، ولشابه نموذج الدائم. إذا فعالنا ناقص بالضرورة ولكنه أفضل المصنوع

لمكنة^(١٥٥). إنه شر طبيعي قليل فداء خير أكبر بكثير - فمن أين يأتي هذا الشر في لوجود إذن؟؟

لا يجد افلاطون صعوبة في الإجابة، إذ سرعان ما يشير إلى المادة، فهي كما سبق أن قلنا كانت لديه مصدر كل نقص وعجز في العالم، إذ تقاوم النظام وتتمرد عليه، ولا تتصاع إنصياعا تاما لسيطرة الإله الصانع، بسبب طبيعتها الناقصة العشوائية وكان هذا نوبسب وجود الشر في عالنا. حقا حاول الإله الصانع- كما قلنا - أن يقضى على هذه الفوضى، لكن المادة لم تكن مؤهلة بشكل كامل لذلك، فبقى هناك نقص في العالم  يفسر افلاطون هذا يصطليح بمسحة فيثاغورية أورفية واضحة^(١٥٦). وظل أفلاطون متمسكا بهذا الرأي حتى وقت كتابة "القوانين" إذا نراه يتراجع في هذه المخابرة - إلى حد ما- عن هذا الرأي وينسب الشر الكوني إلى نفس كونية أخرى توجد جنبنا إلى جنب مع النفس الكونية الحيرة التي هي المسئولة عن خير العالم ونظامه كما سبق وأن نشرنا. حيث يذكر أفلاطون أن هناك نفا- أو أكثر - شريرة في الكون هي المسئولة عما يروج به العالم من شرور^(١٥٧). والنفس الإنسانية لو كانت خيرة في حياتها فإنها بعد لموت سوف تلحق بالنفس الكونية الحيرة، ويحدث العكس لو كانت شريرة فتلحق النفس الكونية الشريرة وأفلاطون بذلك يناقض رأيه السابق عن مصدر الشر الكوني رده إلى المادة، الأمر الذي دفع فلوطرخس Plutarchus إلى القول بأن افلاطون يؤمن ثنائية ما نوبة يقول فيها باله خير وإلى جواره إله شرير^(١٥٨).

غير أن رأى فلوطرخس السابق لم يجبهه بعض المؤرخين^(١٥٩)، حيث لا وجود لهذه لثنائية المانوية على الإطلاق في "تيماوس" كما أن أفلاطون لم يقل بنفس كونية واحدة شريرة فقط، بل يقول بعدد غير محدد من النفوس الشريرة. وهناك من يشير إلى احتمالية أن تكون كلمة "النفس الكونية الشريرة" الواردة في "القوانين" تشير إلى مبدأ الحركة لفطور في المادة، وإلى المادة الأولى غير المحددة في "تيماوس" - فقد كانت في حركة عشوائية يحولها الإله الصانع إلى نظام^(١٦٠)، وقد يكون ما قصده أفلاطون بما نفوس البشر الجهلة الشريرة .

هذا عن الشر^(١٦١) أما الشر الأخلاقي فتجد أفلاطون يلقي بالمسئولية الكاملة عنه على النفس الإنسانية، إذ لما كانت النفس هي مصدر كل فعل وحركة فمن العبث

أن يلق الإنسان بتبعة هذه الشرور على أحد غيره كالإله مثلاً، فهو وحده صاحبها^(١٦١).

يرد أفلاطون شرور الإنسان ومساوته إلى ميل الجسم وكذلك إلى تربية الإنسان الخاطئة^(١٦٢). ولما كانت شرورنا راجعة في جزء منها إلى أمور تقع خارج نطاق سيطرتنا بشكل كامل - ميل الجسم والتربية الخاطئة - فإن اللوم في هذه الحالات يجب أن يوجه إلى المربين والآباء أكثر منه إلى الأبناء. ومن هنا جاء تشبيه أفلاطون الجسم الإنساني بالسجن الذي تسجن فيه النفس فتسى أصلها وخيرها الأول وتفوص في إغراءاته - فتهدى في الرذيلة، وتفغل عن طبيعتها الخيرة^(١٦٣).

لكن لما كانت النفس الإنسانية هي المستولة عن كل حركة، فلا يجب أن نفهم من الكلام السابق أن أفلاطون يجعل الجسم هو فاعل الشر. وإنما يقول إن الشرور الأخلاقية كانت من تأثير الجسم وفعل النفس نتيجة لجهلها وتضليلها عن غايتها الحقة^(١٦٤). واعتبر أفلاطون وجود الشر الأخلاقي ضروريا لوجود الإنسان كإنسان متمتع بالحريّة التي تميزه ولا تجعله مجرد جزء في الطبيعة فحسب. الإنسان لدى أفلاطون يمتلك القدرة على أن يوحد بينه وبين العقل الإلهي فيفعل الخير أو قد يختار الطريق الأسوأ بدلا من الأفضل فيصبح عبدا للمادة والضرورة فيفعل الشر. وأفلاطون بهذا يعبر عن إنسانية الإنسان وشغله لموقع وسط بين الأرض وبين السماء^(١٦٥). حقا يرغب البشر جميعا في الخير، ولديهم الاستعداد اللازم لذلك، لكن نقص المعرفة يؤدي إلى الوقوع في الشرور - حيث يحقق العقل بسببه عن قيادة وتوجيه الشهوة إلى الخير الحقيقي، فتهدى النفس في الشر ولا شك أن أفلاطون ينظر هنا نظرة متفائلة إلى الطبيعة البشرية، باعتبارها تسعى إلى الخير بالطبيعة^(١٦٦).

مستولية الإنسان عن ارتكاب الشرور الأخلاقية في الحياة نابعة من إيمان أفلاطون السابق بقدر من حرية الفعل الإنساني - رغم أنه كان قدرا ضئيلا. فطالما كان بمقدور الإنسان أن يقاوم الجسد وشهوته وأن يتعلق بالسماء وأوامرها، فإنه مستول عن عدم مقاومته هذه واستسلامه الرخيص للجسم، فالشر الأخلاقي غير محتم على الإنسان مثل الشر الطبيعي. بل بإمكان الإنسان أن يترك الخطأ ويتعد عنه وهذا يكون العقل الإلهي عاملا عمله فيه. ويجعل الإنسان حياته تعبرا لقدر الإمكان عن هذا العقل. إذ أن قدر

إنسان - كما تقول مارجریت تایلور- لدى أفلاطون هو أنه يشترك مع الإله في الصراع الأزلي للعقل والمادة، وأن يعزز إنتصار الخير الأسمى. فيرسخ عملية سمو الروح على المادة في كل أقسام حياته الفردية و الإجتماعية^(١٦٧)، وذلك بتطبيق المثل العليا على الظروف والملابسات الخاصة بالحياة الإنسانية وهذا ما تقوم به الفلسفة. فلم يكن بدعا أن يعرف أفلاطون الفلسفة إذن بأنها السعى إلى التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية^(١٦٨) وينادى بأن سعادة الأمة في سيادة وحكم الفلاسفة.

ومسئولية الإنسان عن الشرور هذه تستوجب العقاب عليه. وهو قسمان:- عقاب دينوى وهو ما تتكفل به القوانين الوضعية، وعقاب أخروى تقوم به الأله بعد الموت. وبعد قضاء فترة العقاب المحكوم بما يعاد يبعث النفوس مرة أخرى، حيث تحمل نفوس الأخيار في أجسام صالحة، أما نفوس الأشرار فيعاد فيعبد بعشها في نفوس طيور وحيوانات مفترسة^(١٦٩) وإناث.

هذا هو الحل الذى طرحه افلاطون لمشكلة وجود الشر. ولكن لما يؤخذ عليه هو أن افلاطون لشدة حرصه على تبرة الإله عن كل شر وعزوه إلى المادة، قد حد من قدرة الإله. فليست قدرة الإله شاملة ولا مطلقة لديه إذن- طالما أن هناك افعالا تقع في الوجود ولا يقدر الإله عليها أو حتى يقدر على منعها أصلا وهو الذى يفترض أنه خير ولا يرضى عن الشر. فبد الله مغلوله لدى أفلاطون عن فعل الشر^(١٧٠). كما يؤخذ عليه أيضا أنه جعل الشرور أمورا ضرورية لا غنى عنها في الكون، وفي شئون حياة البشر، مما يقضى أصلا على مقولة أفلاطون الأثرية لديه بأن هذا هو أفضل العوالم الممكنة. ألم يكن بإمكان الإله- وهو الخير الكامل - أن يوجد عالما آخرأ أفضل من هذا العالم الذى تتمركز فيه الشرور والنواقص بهذا الشكل؟؟

كان هذا في مجملة التصور الذى طرحه أفلاطون للحرية الإنسانية في هذا العالم. وهو يثير كثيرا من الجدل. فالذين هاجموا أكثر من أولئك الذين حذوه. حيث يؤخذ عليه أنه لا يزال يتمسك برعة استاذة العقلية الصارمة التى تنظر إلى البشر على أنهم عقول وحسب، ويتجاهل النصف الآخر الذى يتألف منه الإنسان وهو الشهوة. كما يؤخذ عليه كذلك أنه في قصره الحرية على المعرفة وحياة العقل قد جعل الحرية نفسها مشوهة ووقف على قلة فحسب من أبناء المجتمع. فضلا عن أن الحرية العقلية هذه لا

تغطي كل مجالات الحياة العملية. ثم لو سألنا أفلاطون وكيف نكتسب هذه المعرفة؟؟ كانت الإجابة نكتسبها عندما نكون فضلاء لما يدخلنا في دائرة مفرغة، إذ لكي نكون فضلاء واحراراً يجب أن نحوز المعرفة الكاملة الحقة، ولكي نحوزها يجب أولاً أن نكون فضلاء واحراراً^(١٧١).

فضلاً عن أن هذه التسوية - بين الحرية وبين المعرفة - قد ألغت تماماً دور الإرادة في السلوك الإنساني. إذ اكتفى أفلاطون بجعل الإرادة مجرد مساعد فحسب للعقل في عمله، فأفقد الإرادة استقلالها الذي يؤهلها لأن تصبح الأساس السيكولوجي المعول عليه في التقسيم الأخلاقي لأفعال الإنسان. وفشل أفلاطون بذلك في إدخال الإرادة كعامل مستقل في منهجه عن الفعل الإنساني، وتمسك بالتقسيم الثنائي للإنسان إلى عقل وشهوة، وإنشغل بتعيين الطرق التي بها يمكن للعقل أن يقهر الشهوة، ولا شيء غير ذلك^(١٧٢).

أما إلغاء أفلاطون للحرية السياسية فكان عيباً عظيماً أوقع نظامه لمدينته الفاضلة في الفاشية والشمولية. وجعله يحارب الديمقراطية بشدة، ويقدم للإرستقراطية القديمة المهزومة برنامجاً جديداً يلائم متطلبات العصر الجديد، يستبدل فيه أرستقراطية التعليم والفكر بأرستقراطية نبل المولد القديمة. لقد شعر أفلاطون - كما يقول بوبر - بخاطر الديمقراطية الجديدة ونزعات الحرية الوليدة على مجتمعه الأرستقراطي المغلق - فراح يزيل من مدينته المثالية كل أسباب هذا الخطر... ولم يحس على الإطلاق بما كان يحارب به من حرية فكرية والتي مات أستاذه من أجلها^(١٧٣).

تَعْقِيب

درسنا فيما مضى المفهوم الذى طرحه أفلاطون حول حرية الفعل الإنسان واستطاع به أن يكسر حدة حتمية استاذة العقلية الصارمة؛ حيث سلم فيه بقدر من الحرية أمام الفعل الإنسانى - يختار الإنسان ما يناسبه من البدائل المطروحة أمامه، ويكون مسئولاً عن حسن أو سوء هذا الاختيار ويحاسب عليه.

لقد إنتهى أفلاطون فى فكره الكوزمولوجى إلى أنه بالنسبة إلى ما يسود الكون من قوانين وعناية إلهية ليست كاملة - بسبب دخول المادة ومقاومتها للنظام الإلهى أحياناً، وبالنسبة إلى أن هناك فى عالمنا ضرورة افتراضية فحسب تسمح بوجود بدائل وإمكانية أن يفاضل الإنسان بينها ويختار من بينها ما يراه الأفضل فإنه بالنسبة لهذا كله يكون الإنسان حراً فى أفعاله التى يأتينا فى هذا العالم إلى حد ما. بإمكانه أن يوازن بين الخير وبين الشر ويختار بمحض إرادته الحرة - ما يراه منها.

أما بالنسبة إلى الحرية السيكولوجية فإن أفلاطون - خاصة فى حياته المتأخرة - يؤمن على العكس ما ذهب إليه استاذة - نتيجة لتسليمه بإمكانية حدوث الضعف الأخلاقى - يؤمن بتمتع الإنسان بحرية باطنية لا يكون مجبراً فيها - على طول الخط - باتباع وحى عقله كما قال سقراط، ولا يكون كذلك مجبراً على تلبية نداء الشهوة دائماً بل يختار - فى كل موقف - ما يراه مناسباً له بفض النظر إن كان هذا يتفق مع حكم عقله أو مع حكم شهوته.

رأينا كذلك كيف أن أفلاطون بالنسبة إلى حرية الاختيار يقصرها على عملية الاختيار الأول الذى تتخذه النفس قبل الحلول فى البدن، أما فى الحياة وتفاصيلها الجزئية - فلا وجود لحرية الاختيار هذه على أغلب الاحتمالات لدى أفلاطون. كما يلقى أفلاطون الحرية السياسية والدينية والفكرية والأخلاقية فى تخطيطه الذى وضعه لمدينته المثالية رغبة منه فى إيقاف كل ما كان يشاهده من تغير اجتماعى وخروج على النمط الأرستقراطى الأثير إلى قلبه. وكان هذا هو مصدر خطأ كبير وقع فيه أفلاطون، وذلك لأن التغير الاجتماعى لا يمكن إيقافه هكذا بين يوم وليلة وكانت نتيجة هذا الخطأ -

كما رأينا - أن دمر أفلاطون الإنسان الحر تماما ونصب الدولة - الكل الشمولي -
طاغية وحاكما بأمره في كل شئ.

وأخيرا فإن معالجة افلاطون للحرية تتشابه كثيرا مع معالجة تلميذه الأكبر
افلوطين، بل أن تحليلهما للشر ومصدره في العالم يكاد يكون متطابقا تماما ناهيك على
تسليمهما معا بشمول العناية الإلهية. كما يشترك أفلاطون مع الرواقيين في حلهم
كذلك لمشكلة الشر يرده إلى المادعه، وفي إيمانهما بأن الحكيم هو الذى يتمتع بالحرية
الحقه دون الناس جميعا، وفي القول بأن عالمنا هو الفضل العوالم الممكنة.

الفصل الأول

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية

- (١) أفلاطون: القوانين، ٧١٦ ص ٢٢٤ ص ٢٢٥، انظر
- R.C. Lodge:- Plato's theory of Ethics, Kegan paul, London, 1928,p14
- د/ عبد الرحمن بدوي:- أفلاطون. وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٧٩م ص ١٦٦ ص ١٦٧.
- (٢) أفلاطون:- الجمهورية، ترجمة د/ فؤاد زكريا: مراجعة د/ محمد سليم سالم دار الكاتب العربي (بدون تاريخ) ٥٥٥ ص ٢٣٣ ٥٠٨ ص ٢٣٨ ٥١٧ ص ٢٥٠. وأنظر:-
- J. Chevalier:- Op. cit, pp93, 94.
- (3) R.C. Lodge:- Op. cit , P120. , and vide:-
- G. R. Morrow:- P.422.
- (4) - H. Baker:- The Image of man, p49.
- (5) G.R. Morrow, Necessity and persuasion, p422 and Vide:-
- A. H. Armstrong:- An introduction to Ancient philosophy, p47.
- وكذلك:- كولنجود: المرجع السابق ص ٩١.
- (٦) د/ محمد غلاب:- الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٣٧.
- (7) plato:- Timaeus , Trans by: M.A. Jowett in:- The Dialogues of plato, Vol 3, 42d P 729, 72d. 75b pp 760-763.
- وكذلك محاوره:- القوانين ك- ٩٠٠ ص ٤٧٢، ٩٠٣ ص ٤٧٧، ٩٠٥ ص ٤٧٩، ٩١٠ ص ٤٨٧ وأنظر أيضا: د/ عبد الرحمن بدوي:- أفلاطون. ص ٢٣١ ص ٢٣٤.
- (8) - Plato, Philbus, 26-30, pp578- 583, The Sophist, 265 p276
- وأيضا:- القوانين:- ٨٨٩- ٨٩٠ ص ٤٥٣ ص ٤٥٥.
- (9) - Plato, Timaeus , 29d , p717.
- وأنظرا:-
- فيثون: ٩٨، ٩٩ ص ٢٤١ ص ٢٤٢. القوانين: ٨٩١ ص ٤٥٧.
- (10) Timaeus , 48a P734, 52d P739. and Vide:-
- F.M. Cornford:- Plato's cosmology , p 36-
- (١١) أفلاطون:- تيمائوس:- ٢٩ ص ٢١٢. وأنظر:-
- G.R. Morrow:- Op cit , p437.
- وكذلك د/ اميرة حلمي مطر: المرجع السابق، ص ٢٠٤
- (١٢) أفلاطون:- تيمائوس:- ٢٩- ٣٠ ص ٢١٢ ص ٢١٣.
- (13) G.R. Morrow:- Op. cit , p420.
- أنظر:- تيمائوس ٤٧- ٤٨، ص ٢٥٩ ص ٢٦١، ٦٩- ٦٨ ص ٣٢١.
- (14) M. E.J Taylor:- op cit, p101.

(١٥) أفلاطون:- تيماس ٤٨b ص ٢٦١

(16) F.M. Cornford:- Plato's Cosmology , P164.

(17) W.Ch. Greenc:-,Moira, P305.

وأنظر:-

- F.M. Cornford:- Plato's cosmology, pp165, 166.

- A.A. Armstrong:- op.cit, p50.

(١٨) أفلاطون:- القوانين: ٨١٨ ص ٣٦١. وأنظر:

- F.M. Cornford:- op cit , P 174.

- G.R. Morrow:- op cit , pp427 , 428.

(19) F.M. Cornford:- op cit , p 176.

(٢٠) أفلاطون:- فايدروس:- ٢٧٠ - ٢٧٢ ص ١٣٧.

(21) G.R. Morrow:- op cit pp430 , 431.

(22) J. Chevalier:- op cit, pp 80, 81.

وقارن:

W. Ch. Greenc, op cit, pp , p304.

(23) G.R. Morrow:- Op cit, P434.

وتشير د/ يحيى طريف الخولى إلى أن الأستاذ أليز ريفو وكذلك أرفلد كولبه قد اتفقا أفلاطون بهذه الحتمية الصارمة، وإن لديه ضربا من الآلية والحتمية لأعمال العقل الإلهي في العالم المحسوس. أنظر:-

- د/ يحيى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية، ص ١١٠ ص ١١١.

(24) M.E.J. Taylor:- Op cit, P161.

وأنظر:-

- W.C.K:- Guthrie:- Op cit, Vol V, PP94, 95.

(25) G.R. Morrow:- Op cit, p437.

(26) Plato:- Euthyphro, from:- The Dialogues of plato Vol I, p397.

(٢٧) الأفلاطون:- الجمهورية:- ٦١٣ ص ٣٨٥ القوانين ٧١٦ ص ٢٢٥. وأنظر:-

- W.Ch. Greenc:- Op cit, p311.

(28) Plato:- Timaeus, 28c p716, 41a p 727, Philebus, 3od, p 584, Cratylus,

396a, p186, Timaeus, 25e, p174.

(29) Plato:- Philebus, 33e p585, 34 p588, Timaeus: 69d- 71 p 757.

- فايدروس ٢٤٦ ص ٧٠ ص ٧١، الجمهورية:- ٤٣٦ ص ١٤٣، ٤٤١ - ٤٤٣ ص ١٥٠ ص ١٥٣.

وأنظر في شرح ذلك:-

- R.Demos:- The philosophy of plato, charles scriber's sons, New York, 1939, pp 304. 307
- J. CGosling:- Op cit, pp 36-37.
- F.M.A. Gurbe:- Plato's Thought, Methuen & Co. LTD, London, 1962 P125.
- A.E. Taylor:- Plato (The Man and his work) Methuen & . Co. LTD London, 1969 P8.
- J. Wild:- Plato's Theory of Man, Harvard univeristy press, 1948, PP 48, 49.
- T.Penner:- Op cit, p105-106.
- (٣٠) أفلاطون:- الجمهورية ٥٨٨-٥٨٩ ص ٣٥٤ ص ٣٥٥.
- (٣١) نفسه ٤٣٩-٤٤٠ ص ١٤٨، ٥٨١ ص ٣٤٠ والنظر:-
- J.Wild:- Op cit, p150.
- R. Demos:- Op cit, p317.
- J.Annas:- An introduction to plato's Republic, Clarendon press, Oxford, 1981, pp127, 128.
- (32) - A.H. Armstrong:- Op ccit, p 54.
- (٣٣) - أفلاطون:- الجمهورية. ٤٤١ ص ١٥٠ ص ١٥١ وأنظر:-
- G.C. Field: The philosophy of plato, Oxford university press, London, 1949, pp96-97.
- R. c. Lodge:- Op cit, pp 151-152.
- S.Annas:- Op cit, p 133.
- (٣٤) أفلاطون:- القوانين:- ٦٤٤-٦٤٥ ص ١١٢.
- (35) Plato:- Gorgias, 499 p561, 505d p566, Meno, 77p10, Euthydemus, 279-82 pp140-144.
- الجمهورية ٥٠٥ ص ٢٣٣.
- (٣٦) أفلاطون:- الجمهورية ٣٥٣ ص ٣٨، ٤٢٨ ص ١٣٢، فيدون ٧٠ ص ١٧٢ ص ٨٠ ص ٢٠١
- ٩٤ ص ٢٣٤. وأنظر:-
- J.C. Gosling , Op cit, pp69-70
- (٣٧) د/ عبد الرحمن بدوي:- أفلاطون. ص ٢١١.
- (٣٨) أفلاطون:- الجمهورية ٥١٤-٥١٥ ص ٢٤٦.
- (39) Euthydemus, 288a p150, philebus 23-31 p 574, 26 p579, Gorgias, 464-5 pp522-524.

- الجمهورية ٦١٨-٦١٩ ص ٣٩٢، ٦٠١، ص ٣٦٨.

(40) J. Annas:- Op cit, p126. and Vide:-

-R.M. Hare:- Plato, Past Masters, Oxford University press, London, 1989, p 52.

- R.C. Lodge:- Op cit, p151.

(41) Plato:-Gorgias, 504 p 565, 522 p582, 525 p585, The sophist, 228, p234.

الجمهورية ٤٤٤ ص ١٥٥، ٤٦٤ ص ١٨٠.

وأنظر:-

- The Gomperz, Op cit , Vol III , P130.

(42) Plato:- Gorgias, 462 p 519.

(43) G.C. field:- Op cit, p 96.

(44) Plato:- The sophist, 228c p234, Gorgias, 460, p518,

- القوانين: ص ٦٢٧، ٨٧، ٨٦٠ ص ٤١٥، ٤١٦، ٩٦٤-٩٦٥، ص ٥٦٠، ٧٣١

ص ١٢٤٣ الجمهورية ٥٨٩ ص ٢٠١، ٣٥٦ ص ١٠٠ وأنظر:-

R.M. Hare:- Op cit, p56.

(45) - J.J. Walsh:- Op cit, p28.

(46) Meno, 98 ap10.

الجمهورية ٤٧٤ ص ١٩٣، ٤١٣، ١١٣ فيثون ٨٣ ص ٢٠٨.

(47) - J. J. Walsh, Op cit, pp30-31.

(٤٨) وبناء على ذلك ينكر أفلاطون أن يكون الطغاة يفعلون ما يريدون حقاً، لأنهم يفعلون الوسائل كفاية لهم، مع ان ما يريدونه حقاً هو الغاية. وراجع:-

- Gorgias:- 468-469, pp526-527, 466, p525.

(49) T. Penner:- Op cit, pp107-108.

(50) J. J. Walsh, Op cit, pp34-35.

(51) Ibid , p 36.

(٥٢) أفلاطون:- الجمهورية:- ٤٣٩-٤٤٠ ص ١٤٨ ص ١٤٩.

(53) Plato:- Timeaus, 69 ff pp 756- 758.

(٥٤) أفلاطون:- الجمهورية ٣٧٤-٣٧٥ ص ٦٠ ص ٦٢.

(55) J.J. Walsh:- pristotle concept of Moral weakness, p42.

وأنظر:-

-J.C. Gosling:- Plato , p91.

(56) T. Penner, Op cit, p 103 N6.

وأنظر في إستعراض الأفلاطون لحالة البخل. الجمهورية ٥٨٢ ص ٣٤٢.

(57) Plato:- Timeaus, 70-73 pp758-760.

والجمهورية ٤٤٠ ص ١٤٨. وكذلك محاضرة لابيدورس ٢٥٣ ص ٨٣.

(58) J.J Walsh:- Op cit, p44.

(59) Plato:- The Sophist, 227-228 pp232- 234.

(60) J.J. Walsh:- Op cit, p29. and Vide:-

- W.H. Adkins:- Merit and responsibility, Oxford, at the clarendon press ,
1960, p307.

(٦١) أفلاطون:- القوانين ٦٣٣ ص ٩٥. وأنظر:-

- W.H. Adkins, Op cit,, pp304-305.

(62) J.J Walsh:- Op cit, , p52.

(٦٣) أفلاطون:- تيمائوس ٨٦ ص ٣٧٣. وأنظر:-

-N. Gulley:- The Philosophy of socrates, p123.

- L.M. Crombie:- An examination of plato's doctrines, vol I, Routledge 8
Kegan paul , London , 1969, p270.

- A.Dihle:- The Theory of will, P40.

(٦٤) أفلاطون:- القوانين:- ٧٣٣-٧٣٤ ص ٢٤٦ ص ٢٤٧.

(65) J.J Walsh , Op cit, , p55.

(66) R.Demos:- Op cit,, p323. and Vide:-

- W.H. Adkins, Merit and responsibility, pp305- 306.

(٦٧) أفلاطون:- القوانين ٨٦١-٨٦٤ ص ٤١٧ ص ٤٢٢، ٨٧٥ ص ٤٣٥. وأنظر:-

- L.M. Cormbie:- Op cit,p280.

(٦٨) أفلاطون:- القوانين. ٦٨٩ ص ١٨٣.

(69) N. Gulley:- Op cit, , p150.

(70) J. J. Walsh:- Op cit,, pp56- 57.

(71) N.Gulley:- Op cit, p121.

(٧٢) أفلاطون:- القوانين: ٨٦٣ ص ٤١٩ ص ٤٢٠.

(٧٣) أفلاطون:- الجمهورية ٥٣٣ ص ٢٧٣. فابيدورس ٢٧٠ ص ١١٥ الأدبة ٢١١ ص ٤٩، ٢١٢ ص ٥٢ وأنظر:-

- J.C. Gosling:- Op cit, p68.

- A.Dihle:- Op cit, p40.

(74) - Plato:- Gorgias, 462- 6 pp520, 524, 476, p537.

الجمهورية ٤٤٤ ص ١٥٤، القوانين ٧٢٠ ص ٢٣٠. وأنظر:-

- L. M. Cormbie, Op cit, , p 278.

- W.H. Adkins:- Op cit, , pp308, 309.

(75) J. c. Gosling:- Op cit,, p84, and Vide:-

- W.C.K. Guthrie:- Op cit,, Vol V, pp376- 377.

وكذلك:- إرنست باركر:- النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة / محمد سليم سالم. ح ١، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦ ص ٣١٨ ص ٣١٩.

(٧٦) - أفلاطون:- تيمائوس، ٨٦-٨٧ ص ٣٧٢ ص ٣٧٥.

(٧٧) أفلاطون:- الجمهورية ٥٧٣ ص ٣٢٩، فيلبروس ٢٣٨-٢٣٧ ص ٥٥ ص ٥٦ ٢٥٤

ص ٨٤.

(78) Plato: Gorgias, 525d -ep 585.

والتوانين ٨٦٢ ص ٤١٨ ص ٤١٩

(79) K.Mc- Tighe, op cit, p283.

(80) E.Zeller:- Outlines., p137.

- L.M. Crombie:- op cit,, p276.

وأيضا:- د/ توفيق الطويل:- للرجع السابق، ص ١١٤.

(٨١) قال بلعان أفلاطون بالحتمية غير الصارمة:-

- J.B. Gould, op cit,p481.

- R.C. lodge:- Plato's Theory of Ethics, P152.

- B. Gibbs:- Freedom and Liberation, Sessex university press, 1976., pp16- 17.

- W. H. Adkins:- op cit,p303.

- J.C.B. Gosling:- op cit,, p82.

وكذلك:- د/ عبد الرحمن بدوي: افلاطون. ص ٢٠٥.

(٨٢) أفلاطون:- فيثون:- ٩٨ ص ٢٤١.

(٨٣) أفلاطون:- القوانين ٩٠٤ ص ٤٧٩.

(٨٤) أفلاطون:- القوانين ٨٦٤ ص ٤٢١، الجمهورية ٤٣١ ص ١٣٥.

(85) R.C. Lodge:- op cit , p153.

(٨٦) أفلاطون:- تيمائوس:- ٤٢ ص ٢٤٤.

(٨٧) نفسه ٨٦-٨٧ ص ٣٧٢

(٨٨) افلاطون:- القوانين ٧٢٧ ص ٢٣٧.

(89) W.Ch. Greene, op cit ,p313.

(٩٠) أورد أفلاطون هذه الأسطورة في نهاية محاضرة الجمهورية قص فيها حكاية محارب يدعى أرت

والذي قتل في ميدان المعركة، وبعد إنتهاء المعركة - بعد عشرة ايام جاء وقت دفن الجثث حيث

فوجئ الجنود به يعود حيا من جليل، وأخذ يقص عليهم مشاهدته من أمور الآخرة... واجمع الجمهورية ٦١٥ - ٦٢٠ ص ٣٨٧ ص ٣٩٥.

(٩١) افلاطون:- الجمهورية: ٦١٧ ص ٣٩١.

(٩٢) نفسه ٦١٨ ص ٣٩٢ وكذلك فابنروس ٢٤٩ ص ٧٦.

(٩٣) د/ فؤاد زكريا: في هامش وضعه في ترجمته العربية للجمهورية ص ٣٩٢.

(٩٤) اونست كاسير:- الدولة والأسطورة. ترجمة د/ أحمد حمدي محمود. مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥ ص ١٠٨.

(٩٥) ساق افلاطون أدلة ثلاثة على خلود النفس في محاوره فيلون وهي:- برهان الأخذاد ٦٩-٧٢

ص ١٧٢ ص ١٨٠ برهان التذكر ٧٢-٧٧ ص ١٨٠ ص ١٩٣ وأخيرا برهان البساطة ٧٧-٨٤

ص ١٩٣ ص ٢١٠. وذكر خلود النفس في هذه المواضع:- الجمهورية ٦١٥ ص ٣٨٨، فابنروس

٢٤٩ ص ٧٦، ٢٤٨ ص ٧٥، ٢٤٥ ص ٦٩، القوانين ٩٠٤ ص ٤٧٨ وكذلك Gorgias -

523 p584.

(96) Timaeus , 42b-c p728.

(97) J. Annas:- op cit ,, p352, and Vide:-

- R. Demos:- The philosophy of plato, p334.

- W.Ch. Greene:- op cit , pp314- 315.

(98) R.Demos:- op cit ,p336.

(99) L.M. Crombie:- op cit , p276.

(١٠٠) افلاطون:- تيمائوس:- ٨٧ ص ٣٤٨.

(١٠١) افلاطون:- القوانين ٦٤٤ ص ١١٢، ٩٠٤ ص ٤٧٩. وانظر:-

- W.H. Adkins:- op cit ,pp302- 303.

(١٠٢) افلاطون - فيلون، ب ٦٢، ص ١٥٠.

(١٠٣) افلاطون:- القوانين ٦٩٨ ص ١٩٦ ص ٧٠١ ص ٢٠٠ ص ٢٠١، ٧٣٣ ص ٢٤٦.

(104) J.J. Walsh:- op cit , p36.

(105) B. Gibbs:- freedom and Liberation, p17.

وانظر:-

- R.M. Hare:- op cit , , p 55.

- J.C. Gosling:- op cit , p245.

(106) R.M. Hare:- op cit , , p56.

انظر:-

- L.C. Gosling:- op cit , p88. p97.

- أميمة محمود البكري:- الحرية الإنسانية بين مثالية افلاطون وواقعية أرسطو، ماجستير، إشراف أ/د

محمد فتحي، أ.د/ محمد صالح السيد آداب النيا ١٩٩٥ ص ٣٤.

- (١٠٧) د/ فاروق دسوقي:- القضاء والقدر في الإسلام دار الدعوة، الإسكندرية ح ٣، ١٩٨٢ ص ٩٨.
- (١٠٨) أفلاطون:- الجمهورية ٥٦٢ ص ٣١٢، ٥٦٩ ص ٣٢٣.
- (١٠٩) أفلاطون:- الجمهورية ٥٥٧ ص ٣٠٥، ٥٦٣ ص ٣١٤. انظر:-
- K.R. Popper:- The open society , Vol L, p42.
- H. Baker:- op cit , p43.
- (١١٠) أفلاطون:- الجمهورية ٤١٥ ص ١١٥، ١١٦، ٤٣٤ ص ١٤٠ وأنظر:-
- R. C. Lodge:- The philosophy of plato, p141.
- (111) G.Vlastos:- Justice and physic harmony in the Republic, The Journal of philosophy, Vol LXVI No 16, August 21, 1969, p514.
- (112) Annas:- op cit , p115, and Vide:-
- D.R. Bhandari:- &R.R. Sethi:- studies in plato and Aristotle, S.Chand & Co, New Delhi, 1967, pp96- 97.
- (113) K.R. Popper:- OP. Cit , p47.
- (١١٤) أفلاطون:- الجمهورية ٤٢٥ ص ١٢٧، ٤٢٧ ص ١٣٠.
- (115) H. Baker:- op cit ,p42. and Vide:-
- R.M. Hare:- plato, p58.
- J. Annas:- op cit ,p116.
- A.H. Adkins:- op cit ,p298. K.R. Popper, The open society..., Vol I, p87.
- (١١٦) أفلاطون:- الجمهورية، ٤٧٣ ص ١٩٢.
- (١١٧) أفلاطون:- القوانين ٦٩٠ ص ١٨٥. وانظر:-
- R.C. Lodge:- op cit , p92.
- (118) K.R. Popper:- op cit , p 132.
- (١١٩) أفلاطون:- الجمهورية ٥٤٠ ص ٢٨٣.
- (١٢٠) أفلاطون:- الجمهورية ٤٢٤ ص ١٢٥، ٤٤٩ ص ١٥٩، ٤٦٢ ص ١٧٦ القوانين ٧٣٩ ص ٢٥٣.
- (١٢١) نفسه ٤٢٤ ص ١٢٧.
- (122) R. Popper:- op cit , 48.
- أنظر:- برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ١٨٨.
- (١٢٣) أفلاطون:- الجمهورية ٣٧٩ - ٣٨٠ ص ٦٨، ٧٠ ص ٨٨٥ القوانين ٤٤٧، وانظر:-
- أمية محمود البكري:- المرجع السابق ص ١٤٢.
- (١٢٤) ول ديوارنت:- المرجع السابق ص ٣٨٩ وأنظر:-
- F.M. Cornford:- befor and after socrates, p82.

- R. K. Popper:- op cit , p143.

(١٢٥) أفلاطون:- القوانين ٩٠٧-٩٠٨ ص ٤٨٤ ص ٤٨٥.

(١٢٦) نفسه ٩٤٢ ص ٥٢٨. وأنظر:-

- R.K. Popper:- op cit , p103.

(١٢٧) د/ عبد الرحمن بدوي:- أفلاطون. ص ٢٢٠ وأنظر:-

- د/ أميرة حلمي مطر:- الفلسفة عند اليونان. ص ٢٢٨ ص ٤٢٩.

(128) F.M. Cornford:- op cit , p82.

(129) W.H. Adkins:- op cit , pp298-299.

(130) R.C. Lodge:- op cit , p 96.

(١٣١) أفلاطون:- القوانين ٨٦٢ ص ٤١٩ ٨٨٥ ص ٤٤٧، ٩٠٨ ص ٤٨٤، ٩٦٤ ص ٥٥٩.

وأنظر:-

-R.C. Lodge:- op cit , p92.

- W.H. Adkins:- op cit , p310.

(١٣٢) أفلاطون:- الجمهورية: ٤٥١ ص ١٦١.

(١٣٣) د/ إمام عبد الفتاح إمام:- افلاطون والمرأة. مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٥،

ص ٧٦.

(١٣٤) نفسه ص ٩٨.

(135) K.R. Popper:- op cit , p47.

(١٣٦) أفلاطون:- الجمهورية ٥٤٨ ص ٢٩٣ القوانين، ٨٠٨ ص ٣٤٧ وأنظر:-

- J.W. Jones: The law and legal Theory of the Greeks, p57.

(137) A.E. Taylor:- Plato the man and his work , p 118.

(138) K.R. Popper:- op cit , p 131.

(139) R.C Lodge:- op cit , p 94. and vide:-

- K.R. Popper:- op cit , p 195.

(140) D. R. Bhandari- op cit , pp 98-99.

(141) R.C. Lodge:- op cit , p 96. and vide:-

- J. Wild:- Plato's theory of man , p136

- K.R. Popper:- op cit , p76.

(142) K. R. Popper:- op cit , p169.

(143) R.C. Lodge:- op cit , p104.

(144) Ibid, p254.

(145) Ibid, p270.

(146) H. Baker:- op cit , p45.

(147) J. Annas:- op cit , p 136.

(148) R.C. Lodge, op cit , p 101.

(149) J. Annas:- op cit , pp 264-265

(150) K.R. Popper:- op cit , p 152.

(151) R. Lodge:- op cit , p 162.

(١٥٢) أفلاطون:- تيمائوس: ٢٩ ص ٢١١، ٤٢ ص ٢٤٤، الجمهورية ٣٧٩-٣٨٠ ص ٦٨ ص ٧٠
انظر:-

- F.M. Cornford:- Plato's cosmology, p34.

(١٥٣) أفلاطون:- القوانين ٩٠٣-٩٠٤ ص ٤٧٧، ص ٤٧٩.

(١٥٤) أفلاطون:- ثياتيوس ص ٩٠ ص ٩١.

(١٥٥) يوسف كرم:- المرجع السابق، ص ٨٢.

(156) W.Ch. Greene:- op cit , pp302, 303.

وأنظر:-

- A.H. Armstrong:- An introduction to Acienc philosophy, pp50-1.

- M.E. J. Taylor:- Greek philosophy, p103.

(١٥٧) أفلاطون:- القوانين ٨٩٦ ص ٤٦٥، ٨٩٧ ص ٤٦٧.

(158) W.Ch- Greene:- op cit , p 309-310.

(159) Ibid , p311. and vide:-

- W.c.K. Guthrie:- op cit , vol V p95.

- J. Burnt:- Greek philosophy, p334.

(160) F.M. A. Grube:- op cit , p147-N1.

(١٦١) أفلاطون:- القوانين ٧٢٦ ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(162) Plato:- Timeaus, 87 a-c p774.

(١٦٣) أفلاطون:- فيثون:- ٦٣ ص ١٥١، ٦٨ ص ١٦٧، تيمائوس ٤٣ ص ٢٤٧، ثياتيوس
١٧٦ ص ٩٢ للآذبة ٢٠٧ ص ٣٩ ص ٤٠ فلايتروس ٢٤٥ ص ٦٩ ص ٢٤٩ وأنظر:-

- W.Ch. Greene:- op cit , p302,

- R.Demos:- op cit , pp320-321.

- W.C.K. Guthrie:- op cit , Vol V , p93.

(١٦٤) غيل ويتشارد ديموس إلى فهم الأسطورة التي يوردها أفلاطون في فلايتروس ٢٤٦-٢٤٨ إلى
إن النفس الإنسانية لدى أفلاطون كانت بطبيعتها شريرة - قيل أن تدخل إلى الجسم فهي
موجعة بفطرتها ولديها ميل لطوى إلى الرذيلة يشدها إلى أسفل دائما، وهو نفسه علة الهبوط إلى
الجسم. راجع:-

- R. Demos:- op cit , p328.

(165) M.E. J. Taylor:- op cit , p102.

(166) R.Demos:- op cit , p322.

(167) M.E J. Taylor:- op cit , p 104.

(١٦٨) أفلاطون:- ثياتيوس. ص ٩١.

(١٦٩) الأفلاطون: فيلدون ٨١-٨٢ ص ٢٠٣ ص ٢٠٦ تيماسوس ٤٢ ص ٢٤٤ ٩١-٩٢

ص ٣٨٧ ص ٣٨٩ الجمهورية ٦٠٨ ص ٣٧٢ وكذلك:-

- Gorgias 527, p587.

(١٧٠) د/ فاروق دسوقي:- المرجع السابق ص ٨٧.

(171) G.C. Field:- op cit , p 97.

(172) A. Dihle:- The Theory of will , p54.

(173) K. R. Popper:- op cit , p199.

الفصل الثاني

كريسيبوس

الحرية في الفلسفة اليونانية



الفصل الثانى

كريسيبوس

لا شك أن أفراد فصل بأكمله لعرض معالجة كريسيبوس الرواقى لمشكلة الحرية الإنسانية، وجعله هو وأفلاطون وأفلوطين على قدم المساواة - يعرضنا للنقد وللإنقاص بعدم الإتساق المنطقى. ولستنا نكر ما فى هذا النقد من وجهة غير أننا نلتبس العذر فى ذلك؛ نظراً لأن إسهام كريسيبوس فى تشييد المذهب الرواقى وزوده القوى عن حياضه - حتى قيل لولا كريسيبوس (٢٠٨ - ٢٨٩ ق.م) لما قامت للرواقية قائمة على الإطلاق، وكذلك إبتكاراته المبدعة فى حل معضلة الحرية، ومؤلفاته العديدة التى تنصب حول هذا الموضوع (رسائله فى الألفية، رسائله فى القضاء والقدر، رسائله فى العناية الألفية) كلها كانت أموراً جديرة فى نظرنا لأن نفرد لصاحبها مكاناً متميزاً فى دراستنا. وكانت إضافاته الجديده فى هذا المضمار - المختلفة تماماً عن الاتجاه العام للمدرسة الرواق - هى العلة الأساسية وراء فصلنا إياه عن معالجتنا المختصة للمدرسة الرواقية نفسها.

سوف نرى فى عمل كريسيبوس التوفيق بين الحرية وبين القدر. الصوره المثالية والدقيقة لمذهب أهل الرواق، والذى نجح فيه فى القيام بما فشلت فى تحقيقه المدرسة بأكملها، نجح فى التوفيق بين إيمانه بحرية الإنسان فى إختيار أفعاله إختياراً نابعاً من داخله وبين إيمانه هو - والرواقين عموماً - بسيادة قانون القدر الإلهى على كل مناحى الحياة، فى حين فشل الرواقيون عموماً - كما رأينا فى الفصل الأخير من الباب السالف - فى تحقيق هذا النجاح. ومن ثم سوف نرى أن كريسيبوس قد لطف - بعض الشيء - من حدة حتمية الرواقين الصارمة، وإستطاع أن يفرد داخلها مكاناً للحرية الإنسانية، إيماناً منه بأن القول بالسيادة المطلقة للقدر على كل الأفعال سوف يجعل الإله مسئولاً عن الشرور والكوارث الجارية فى العالم. وهو أمر محال فى حق الإله الخير. وهو ما لم ينته إليه الرواقيون الآخرون. فأراد كريسيبوس - بإفصاحه مكاناً للحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال أن يبرىء الإله عن إحداث الشر، وأن ينسب علة الأفعال إلى البشر كما سوف نرى. فكان عمله إضافة جديدة إلى النسق الرواقى جديراً بوضعه تحت لواء الحتمية غير الصارمة.

وسوف نستعرض أهم الخطوات التي إتخذها كريسيوس في نسقه لتحقيق هذه الإضافة الجديدة في النقاط الثلاث التالية: إيمان كريسيوس بشمول القدر على كل شئ في الوجود، قيام كريسيوس بالتسوية بين الإيمان بالحرية الإنسانية وبين عقيدته في شولية القدر وأخيراً معالجته لمعضلة وجود الشرور في عالمنا، وسوف نتحدث عن كل خطوة بشئ من التفصيل:

١ - شمولية القدر:

يعلن كريسيوس في بداية معالجته التوفيقية بين القدر وبين الإيمان بالحرية الإنسانية - يعلن إيمانه التام بشمولية حكم القدر على كل الأحداث في الكون مهما بلغت درجتها. وقد عرف القدر هذا بأنه "التسلسل والتعاقب الدائم والمتصل الأبدي للأشياء المحركة والحلة لذاتها من خلال تعاقبات سرمدية للعلة والمعلول والتي يتألف هذا التسلسل."^(١) وروى Aulus Gellius أن كريسيوس عرف القدر بأنه سلسلة أبدية ومحمومة من الأشياء المدبرة والمتشابكة معا داخل مدارات أبدية منتظمة وعرفه كذلك بأنه " ترتيب طبيعي للأشياء جميعاً منذ الأزل معقبا الواحد منها الآخر ومنبقيا الواحد من الآخر، وهذا الترابط يكون محموماً"^(٢). فالعالم وأحداثه يسيران بنظام العلة والمعلول، ولا محل فيه للمصادفة ولا للإتفاق. بل العالم بأجمعه واقع في يد القبطة الإلهية، وما من شئ إلا وهو مقدر ومفروض من الحكمة الإلهية. أو كما يعبر كريسيوس عن ذلك - كل شئ يتم بالقدر وما من شئ إلا وله علة حتى تنتهي إلى علة العلل وهو مبدأ الأول (الإله) فلا يقع شئ إلا ما كان واجب الوقوع في الماضي، ولا يقع شئ في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة بيننا الآن"^(٣).

وكريسيوس بهذا التصور عن القدر لا يزال متابعا الصورة الصارمة للحتمية الرواقية القائمة على الإيمان بشمولية القدر، كما أنه يستتج كذلك من هذه الصورة ما سبق وأن رأينا الرواقين الآخرين يستتجونه منها، كالإيمان بالوحدة الوجودية والتعاطف الوجداني بين كل جزئيات الكون كله، والإيمان بالتنجيم والعرافة وإمكانية تأثير النجوم وحركاتها على الأحداث الجارية في عالمنا المحسوس. ولذلك يذكر كريسيوس في كتابه "في القدر" أن تنبؤات العرافين ما كانت لتصدق لو لم يكن القدر شاملاً"^(٤).

في كل هذا كان كريسيوس رواقيا مخلصا... لكنه سرعان ما اضطرب أن يعدل من موقفه هذا، لما أحس فيه من عيوب، على رأسها أنه يهين المسؤولية الإنسانية والأخلاق، ويتيح فرصة للأشرار أن يتخلصوا من تبعة أفعالهم ومن العقاب والحساب، ومنه أيضا أن خطايا البشر لن تكون - والحال هكذا - مثيرة لضيقنا، بل سوف تضحي كل العقوبات التي ينص عليها القانون - غير عادلة - طالما أن البشر لا يتجهون إلى الجرائم بإرادتهم. لقد أحس كريسيوس بكل هذه المآخذ فقدم ابتكاره المبدع لإدخال المسؤولية الإنسانية إلى هذا البناء العلي - فكيف فعل ذلك؟؟ هذا ما سوف نراه في النقطة التالية من قصته:-

٢- التسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية:

يفرق كريسيوس - من أجل تحقيق هذه التسوية - في البناء العلي للقدر الذي تسير كل الأحداث وفقا له بين جزئين من العلل: جزء أول أسماه "١ لعلل المساعدة (السابقة) Auxiliary proximate وتشمل كل الأحداث الخارجية، وتكون حتميتها واضحة، وتنتهي عند لحظة الظهور أمام العقل البشري الواعي- وهذا هو القدر كما يعرفه الناس. وجزء ثان أسماه "العلل الأساسية والكاملة" Principal perfect ويتضمن الاتجاه المتخذ بواسطة العقل نحو الموقف القائم أمامه، والذي إما أن يكون نزوعا عاطفيا غير عقلي، وإما اختيارا عقليا مترويا يعقبه الفعل. وهذا النوع من العلل - هو الذي نملكه ملكية خاصة، ونكون أحرارا في توجيهه كيفما نشاء، وعليه تقسم المسؤولية والحرية الإنسانية" (٥). في رأى كريسيوس.

إنطلاقا من هذه التفرقة في البناء العلي، يميز كريسيوس بين ما يعرفه الناس بإنه "القدر" وبين الضرورة على عكس مدرسة الرواق نفسها وكذلك الطبيعيين الأوائل - الذين وحدوا توحيدا تاما بينهما - فقد ذكر شيشرون أن "كريسيوس قد هاجم الضرورة وأبقى على القدر، فلا شيء يحدث بدون العلل السابقة" (٦). أى القدر، ولكن لا يعنى هذا أن وجود هذه العلل السابقة يحتم بالضرورة حدوث النتيجة نفسها في كل مرة، إذ قد تحدث أو قد لا تحدث، وقد تحدث ولكن على شاكلة مغايرة ومن ثم فلا تكون علل القدر - في رأيه - من العلل الكاملة والأساسية - كما يقول زينسو وإغسا تكون من العلل المساعدة. فلا تعارض إذن بينها وبين العلل الكاملة الأساسية التي تكون

في تناول إستاعتنا وقلوبنا. وبالتالي فالقدر والحرية الإنسانية غير متعارضان. وبهذا ينتهج كريسيوس طريقا وسطا لا يُلغ القدر وفي الوقت نفسه يؤكد على أن تحركات عقولنا متحررة من الضرورة الخارجية، ولا تنبع سوى منا وحدنا، ولا تحدث فينا نتيجة لإثارة أو حافز من قوة خارجية، وإنما من إنطباع داخلي فحسب.

وقد روى شيرون أن كريسيوس قد إستعان بمثال تشبيهي لقريب هذه النسوية إلى أذهان معاصريه، هو مثال الأسطوانة ومسطحها المستدير. فلنكس تحرك الأسطوانة تحتاج في البداية إلى دفعة خارجية (علة مساعدة) ولكن حالما تتلقى الأسطوانة هذه الدفعة الأولى الخارجية المحركة، فإنها تتحرك حركة دائرية وتتدرج من أعلى إلى أسفل بشكل دائري، والسبب في هذا الشكل الذي يتخذه الحركة هنا هو طبيعة الأسطوانة المدورة نفسها، (وهي العلة الضرورية الأساسية الكاملة^(٧)). فكل من الدفع الخارجي والطبيعة المستديرة يشتركان معا في حدوث وشكل حركة الأسطوانة ولا تعارض بين العنيتين. والأمر بالمثل في أفعالنا نحن البشر. حيث يحدث الإنطباع النفسى أثره فينا بالشكل الذي يكون عليه، وهو انطباع آت من القدر، فيعزض مظهره على العقل. لكن العقل الإنسانى من جانبه يملك عملية إصدار أو حجب التصديق العقلى على هذا الإنطباع، مما يؤدى إلى حدوث الفعل أو الإمساك عنه. حقا يكون تصديق الإنسان مستارا من الخارج، لكن وكما قلنا في مثال الأسطوانة سوف ينبع هذا التصديق من داخل طبيعة الإنسان الخاصة تماما. إن عمل القدر يتوقف فحسب عند الحفز الأول (الدفع الأول) للعقل بأن يصدق أو يحجب تصديقه على الشئ القائم، لكن الأمر كله بعد ذلك متوقف على حرية الإنسان التامة في منح هذا التصديق وبعده القيام بالفعل أو لتوقف عن إصدار التصديق وبالتالي الإمساك عن الفعل وبهذا صان كريسيوس للإنسان حريته من تدخلات القدر المتعصفة.

وترد نفس هذه الرواية عن تسوية كريسيوس بين القدر وبين القول بتمتع الإنسان بحريته في إختيار أفعاله في العديد من المصادر الأخرى غير كتاب شيرون "في القدر" حيث يذكرها Aulus Gellius وكذلك ديوجين اللارتى وأيضاً فلوطرخس. حيث يروى Aulus "إن شخصية عقولنا تمارس لدى كريسيوس تأثيرا علينا في أفعالنا

بشكل مستقل عن القدر، فهي من حيث التنظيم والعلم والوعى - العلة الخركة لنا - إلى جانب القدر - في أعمالنا^(٨).

ويذكر هنا مثالا مشابهاً لثال الإسطوانة السابق تماماً، هو مثال الحجر المستدير، وينتهى إلى إنه بالنسبة لكريسيوس - تسيطر إرادتنا وعقولنا الشخصية على نوازعنا المستتارة داخلنا^(٩) فتصرف في أفعالنا إنطلاقاً من إرادتنا الحرة وحدها. ويشير أيضاً إلى أن كريسيوس يؤمن إيماناً قوياً بأن البشر هم الذين قد إختاروا متعابهم بأنفسهم، وإن الأذى الذى يعانون منه من جريره أيديهم، حيث يقعون في الخطأ وفقاً لإملاء دافعهم الداخلى وطبيعتهم الذهنية الباطنية الحرة. ومن ثم فلا صحة للإعتراض الذهاب إلى إن الإيمان بالقدر وسلطانه الشامل سوف يكون حجة يرفعها العصاة والمجرمون للتخلص من العقاب، وأنه سوف يؤدي كذلك إلى سقوط العقوبات والأخلاق والقوانين، ولا صحة لهذا الإعتراض على الإطلاق لأن كريسيوس كما يروى Aulus ينظر إلى عقولنا وشخصياتنا على أنها طرف مشارك مع القدر في إختيار هذه الأفعال. ويروى أيضاً - في شهادته المطولة هذه - أن كريسيوس قد إمتدح قول هوميروس " إن هذا ليجعلنى أتميز غيظاً، إذ كيف يلقي البشر القانون باللوم على الألهة؟؟ مع أن جرائمهم لا تصدر من الألهة وإنما هم الذين يقعون أنفسهم فيها بسبب تجاوزهم لنصيهم - نظراً لروحهم".

أما ديوجين اللارتى فيروى في شهادته أن كريسيوس في الكتاب الثانى من مؤلفه " في القدر" قد حلل النتائج المرتبة على القول بأن كل شئ محتم علينا بشكل ضرورى. فيذكر إنه قد إنتهى إلى أن هذه المقولة أداة لهدم تصميمنا الذاتى، وكذلك لهدم كل اشكال العقاب والتأنيب والنصح، وهدم لكل شئ يحدث كنتيجة لعلتنا الشخصية، ويذكر ديوجين اللارتى أيضاً أنه كريسيوس يؤمن بأن العديد من الأشياء تصدر منا نحن أنفسنا ولكنها في الوقت نفسه تكون مقفرة تقديراً مسبقاً بشكل متآزر. فمثلاً من المقدر أن لا تبلى هذه العبادة، ولكن هذا لا يكون مقدرنا هكذا بشكل مطلق وإنما يتآزر مع عملية الإعتناء بها. وهروب الأسير من قبضة الأعداء شئ مقدر مسبقاً، ولكن بالتآزر مع عملية التخطيط والجري من معسكر العدو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. وذلك لأن كثير من الأشياء لا يمكن أن يحدث بدون رغبتنا فيها، وتصميمنا

عليها أو ضدها يسر جنباً إلى جنب مع كونها قد قدر لها أن تحدث^(١١). وتكرر نفس الرواية بتفاصيلها لدى مؤرخ آخر هو **Diogenianus of Eusebius** حيث يذكر مكونات الكتاب الثاني من مؤلف كريسيوس "في القدر" ويذكر الأمثلة التي وردت لدى ديوجين اللايرتي. في التدليل على أن هناك العديد من الأشياء التي تقع بواسطة، وببوازيها الخاصة، وتكون في الوقت نفسه مقدره تقديراً جمعياً وفقاً لتنظيم وترتيب الكون مما يدل على أن الروايتين مأخوذتين رأساً من مؤلف كريسيوس نفسه^(١٢). ويمكننا أن نستشف منهما أن كريسيوس في كتابه كان متجهجاً فجاً مخالفاً للموقف الرواقى العام حيث كان مؤمناً بأن الأشياء التي قد قدر لها أن تقع مرتبطة في حدوثها بجهدنا الشخصي، وأن ما يكون واقعاً في نطاق سلطتنا يكون أيضاً مندرجاً أسفل حكم القدر، ولا تعارض بين الاثنين كما ظن الرواقيون من قبل.

ورواية فلوطرخس لا تختلف في جوهرها عن الروايات السابقة. إلا أن ما يميز حديث فلوطرخس عن تصور كريسيوس - إصطباغه بصفة الحقد والهجوم الخفي على موقف كريسيوس إذ يعلن فلوطرخس في أكثر من موضع تذرعه من تسوية كريسيوس بين القدر وبين مجرد العلل الخارجية المصاحبة لحسب وخروجه بذلك على إجماع أهل الرواق. ذاهباً إلى أن كريسيوس رغم إيمانه بالحرية الإنسانية فإنه يؤمن بشمول العلية على كل شيء فلا شيء ليس له علة^(١٣).

غير أن تفرقة كريسيوس بين نوعي العلل (المساعدة والأساسية) لا تجعل دور القدر في حدوث الأفعال دوراً أساسياً ضرورياً، بل تجعله عاملاً ثانوياً ومساهماً هامشياً عند مقارنته بالعلل الجوهرية والكافية الخاصة بصفات النفس الإنسانية الطبيعية. فلا يمكن أن يصدر الفعل عن الإنسان - ويكون فعلاً حراً - دون أن يصدر قبله التصديق العقلي الحر على فعله من داخل الإنسان نفسه. وقد ذكر الإسكندر الأفروديسي أن كريسيوس أقام برهانه الموفق بين الحتمية وبين الحرية على المفهوم الأرسطي للحركة الطبيعية؛ حيث تحدد الزعات والميول الطبيعية المختلفة للأشياء الحية وغير الحية بواسطة القدر، وما لم يوجد عائق خارجي يعوق حركتها فسوف تتصرف هذه الكائنات بما يتفق مع إرادتها الخاصة، فتتجزأ الحركات الطبيعية وفقاً للمسالك الطبيعية الخاصة بذواتها^(١٤). وإرادة الإنسان الحرة هي العلة الطبيعية الكبرى للفعل.. حقاً يخضع الإنسان

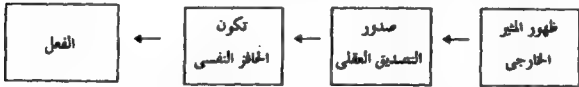
للظروف الخارجية - القدر - لكن ليس القدر سوى علة مساعدة لا أكثر، والإنسان قادر بنفسه على بذل التصديق العقلي بالقبول أو بالرفض للحافز النفسي الذي يأتيه عن طريق الظروف الخارجية فلا يكون الإنسان بهذا خاصاً للقدر والأحداث الخارجية الشاملة إلا بمقدار ما تسمح به طبيعته الذاتية^(١٤). فالأمر أولاً وأخيراً مرهون بإرادة الإنسان واختياره الحر النابع من داخله هو وحده.

ويلجأ كريسيوس إلى محك آخر لتحديد وعزو المسؤولية الإنسانية إلى البشر عن خطاياهم غير التفرقة السابقة التي وضعها بين العلل، وبرهنت على وجود الحرية الإنسانية في سلسلة العلية هذا المحك الآخر يؤكد أيضاً على تمتع الإنسان بالحرية في أفعاله، ويمثل في تأكيد كريسيوس على مقولة " إن بإمكان الإنسان أن يتصرف بشكل مغاير لما يتصرف به" إذ أنه يفرق كما رأينا بين التحديد العلي للحدث وبين الضرورة. ويبقى على مفهوم "الإحتمال المخالف لما يقع فعلاً" مفهومًا صحيحاً في كل موقف يمر به الإنسان، ومن ثم يفسح مكاناً لحرية الاختيار للإنسان للأفعال في المواقف التي تواجه الإنسان في حياته. ويقرر أنه استناداً إلى هذا المحك الجديد - عندما يرتكب امرئ جريمة نابعة من شخصيته الشريرة ومزاجه النفسي المتحرف، فإنه يجازى عليها بوصفه مسئولاً عنها، على أساس أنه كان من الممكن أن لا يجرم، حيث كانت لديه الفرصة لأن يتصرف بشكل مغاير^(١٥). وفضل أن يتصرف بشكل إجرامي على غيره. فإذا امتنع وجود مثل هذه الإمكانية إمتنع قيام المسؤولية الإنسانية عن الأفعال تماماً، إذ كيف نحاسب الإنسان على أعمال لم يكن امامه أى إمكان أن يتصرف بشكل مغاير لها؟؟

فلا يرى كريسيوس من ثم أى تعارض بين القدر وبين الحرية الإنسانية المسؤولة والأخلاق فالقدر هو البناء الأخلاقي للعالم، وعقولنا قوى فاعله مشاركة - مشاركة إيجابية في هذا البناء. وذلك لأن الأخلاق في رأى كريسيوس قائمة بشكل كامل في البناء الكوني للعالم، وتزل للتجسد في جوانب الحياة العملية الإنسانية من خلال التصديقات العقلية الصادرة عن إرادة الإنسان الحرة.

فإذا تمعنا في الخطوات التي تتخذ داخل الإنسان وتسبق حدوث الفعل الصادر منه في تصور كريسيوس، وجدنا كيف يبرز بوضوح شديد فيها إيمان كريسيوس بحرية صدور الأفعال الإنسانية. إذ لا يأخذ كريسيوس بالتقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس

الذى قال به بوزيدون الرواقى قبله، بل يؤكد بشدة على وحدة النفس الإنسانية وعلى أن هناك مبدأ واحدا مسيطرا عليها هو العقل. وتطرق بعض الشئ فى الحفاظ على وحدة النفس هذه فقام حتى برد الإنفعالات والعواطف (والتي هى أمور غير عقلية أصلا) إلى العقل، بوصفها عيوباً وامراضاً فى العقل نفسه، إذا أنها فى رأيه تقديرات وأحكام عقلية خاطئة^(١٦). فوحد بذلك بين النفس وبين العقل توحيدا تاما، وجعل نشاط النفس فى جلته نشاط عقلى. وقد نظر كريسيوس - من جراء هذا التطرف - إلى قوة العقل - والتي سماها بنوما (النفس) pneûmia - على أنها قوة خارقة مؤثرة بشكل مباشر على كل أعضاء الجسم، بل وأكد على أن حركة العقل نفسها هى الفعل، وأنها عبارة عن تغير مباشر فى الشخصية وفى قرارها. ومن هذا انطلق التطرف قال كريسيوس إن هناك سلسلة عليه من الأحداث المترابطة تدور داخل الإنسان تنتهى إلى حدوث الفعل. فى بدايتها تأتى مرحلة ظهور وتجلي المثير الحسى الخارجى الذى يصيب الإنسان بفعل قوى خارجية عليه (القدر) فيحدث هذا الظهور تغيرات داخلية فتتحرك ملكات الإنسان الذهنية فيصدر من جراء ذلك التصديق العقلى بالإقبال على هذا الشئ أو بالإمساك عنه - بطريقة أن لا يعاق هذا التصديق بفعل معوقات خارجية - فينشأ نتيجة لصدور هذا التصديق العقلى "خافز" نفسى فى داخل الإنسان بحركة ويدفعه إلى "الان الفعل أو الإمساك عنه: ومن الممكن التعبير عن هذه الخطوات التى يرى كريسيوس أنها تسبق حدوث الفعل بالشكل التالى:-



وقد كان الخافز النفسى الدافع على الفعل لدى كريسيوس يزيد قليلا عن "النية" بسبب دوره كعلة فى حدوث الفعل.

يؤمن كريسيوس بشدة أن لدى الإنسان - فى هذه الخطوات التى تسبق حدوث الفعل - الحرية التامة فى منح تصديقه العقلى للحدث العارض له أو الإمساك عنه. فالخافز النفسى والتصديق العقلى يؤثران على النفس الهوائية (البنوما) Pneuma الآتسى إلى القلب فى الإنسان فيتسبان فى حدوث الأفعال من خلال الحركات الجسمية، فيؤيدان

إلى شئ ما عادة ما يكون فعلاً أو تجسيدا لفظيا له (حكما) (١٧). فالصدق العقلي إذن علة باطنية لحدوث الفعل وهو ملك خالص للإنسان وتحت سيطرته وتحكمه، ومن ثم يكون الإنسان حراً - بهذا المعنى في إختيار أفعاله، ومستول عنها. إذ أن هذا التصديق يتضمن الطوعية والإرادة، وهو عمل إرادى تابع من رضى الإنسان. وأعتبر كريسيوس - والذي نظر إلى النفس الإنسانية على أنها أنشطة عقلية فحسب - أن سلسلة العمليات النفسية التي تسبق حدوث الفعل (الظهور والتخيّل - التصديق العقلي - الزرع النفسى) اعتبرها كلها أنشطة عقلية، يتم التحكم فيها وتقديرها وفقا للمفاهيم الخاصة بالمعرفة والحكم العقلي. ومن ثم لم يتردد كريسيوس أبداً في النظر إلى التصديق العقلي الضعيف على أنه السبب الذى يقود إلى الخطأ الأخلاقى، لأن كل شئ لديه يعتمد على الإستعمال العقلي للنفس الإنسانية، والمعرفة هى الخلق الوحيد في الحياة الأخلاقية برممتها (١٨). لكن يجب علينا أن نلاحظ أن كريسيوس لا يوحد بين الإدراك وبين الإرادة. إذ من الممكن في رأيه أن يكون لدينا رأيا صائبا حول ما يكون صوابا دون أن نفعله بسبب ضعف الإرادة الشخصية. فالحمقى قادرون على الإبتداء بشكل صحيح دون رغبة أو إرادة في ذلك، وغياب هذه الأخيرة هو الأساس في أقم حقى (١٩). أما الحكماء فلا يمر بتجربة الأوامر المتصارعة هذه طالما أن الحالة الأخلاقية لعقله تكون واحدة بدون تغير في كل الأوقات (٢٠). وكريسيوس بهذا يرفض حتمية سقراط العقلية الصارمة بشدة. فرغم أنه توسع في عمل العقل حتى جعله في نسقه يقوم بكل الأفعال التى تقوم بها النفس بجمانتها، فإنه لم يقبل مغالطة "أنه لا يفعل أحد الخطأ وهو عارف به" التى اعتقها سقراط بشدة، فقد أعرف الخطأ في رأيه وأفعله في بعض الأحيان لتدخل عوامل أخرى، والعكس قد لا يفعل الشئ وأنا عارف أنه حسن لي أن أفعله.

لقد رفض كريسيوس إلى جانب رفضه لحتمية سقراط الصارمة - حتمية أسلافه الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل ولدى غيره من أهل الرواق، حيث اعتبر أن هذه الصورة من الجبرية تقود إلى التراخي والكسل - كما يروى شيشرون - ووصف حديثها الحتمى الصارم بأنه مغالطة الحث على التراخي (Lazy fallacy (argos logos) وغير عن هذه المغالطة - مستهزاء بالحتمية - بقوله "إذا كان مقدرا عليك أنك سوف تبرا من المرض الذى حل بك فسوف تبرا منه سواء إستدعت الطيب ليعالjk أو لم تستدعه.

وإذا كان مقدرا عليك أن لا تبرأ منه فسوف لن تبرأ منه سواء إستدعيت الطبيب ليعالجتك أو لم تستدعه، فلن يكون مجديا في الحالتين إستدعاء الطبيب، فيجب أن نكف عن المحاولة ونستسلم لقدرنا" وهى مغالطة لا شك ألما تحيط العزيمة وتقضى على كسل فاعلية ونشاط يقوم بهما الإنسان فى الحياة، وقد رفضها كريسيوس بشدة لهذا السبب، ودخل فى معارضة عنيفة مع القائلين بما وعلى رأسهم ديودورس الميجارى Diodorus^(٢١). كما هاجم فيلسوف مدرسة الشكاك كارنيادس Carneades هذه المغالطة أيضا وأعتبر ألما تلقى سلطتنا على الأفعال، ومن ثم تلقى مسئوليتنا عنها، ولهذا السبب فإنها مرفوضة^(٢٢).

رفض كريسيوس "مغالطة التراخي" هذه وأقام رفضه لها - كما يخبرنا شيشرون على تميزه بين نوعين من الحكم، نوع بسيط: مثل القول - "سوف يموت قنراط يوم كذا" ونوع مركب أو شرطى Condestinate فيه تكون الأحداث معتمدة بعضها على البعض الآخر بشكل ترابطى مثل "سوف يولد ابن الملك لايوس Laius " فصدق هذا النوع الأخير من الأحكام يركز على الروابط بين الملك لايوس وبين لو كاستا Lo Casta والى بدورها تعتمد على إرادة وتصميم كل واحد منهما وصدور تصديق عقلى من كلاهما على الترابط والإتصال معا. ونفس هذه النتيجة تسرى على حالة المريض والطبيب^(٢٣). إذن واحد من الإحتمالين سوف يكون صادقا فى المستقبل وهى: - إحتمال شفائه من مرضه لو زاره الطبيب، وإحتمال عدم شفائه من المرض إذا لم يزوره الطبيب. ومن ثم فعالمنا ملئ بالممكنات التى يجوز أن تتحقق وتخرج إلى الوجود، وما لم يخرج إلى الجود فهو ممكن قابل للتحقق وليس مستحيلا كما يقول أولئك الحتميون الذين ينظرون إلى الماضى والحاضر والمستقبل على ألما أبنية متغلقة ومحددة سلفا، وغير مفتوحة لأى احتمالات. أما كريسيوس فيؤمن بأن هناك فى الحاضر والمستقبل أمورا مفتوحة لم نحسم بعد وقابلة لكافة الإحتمالات، لذا وجب أن يكون هناك عقل وإرادة حرة مختارة لتختار بين الممكنات هذه. وهذا الإختيار يكون منبأ على ضرورة مراعاة الخير. ولا بد أن نفترض أن هناك سببا كافيا فى حصول شئ بدلا من حدوث شئ آخر أو ترجيح أمر على آخر.

بهذا حاول كريسيوس هدم فكرة الضرورة المنطقية - بنفس الطريقة التي حاولها أرسطو من قبله في كتابة التحليلات الأولى - وإن يرد على ديدوروس الميجارى السذى كان ينادى بمحتمية المستقبل، وحاول كريسيوس في رده أن يدخل الممكن والإحتمال في الأحداث المستقبلية، إذ يعرف الممكن - كما ذكر فلوطرخس عنه - بأنه "كل شئ يجوز أن يحدث حتى إذا لم يكن سوف يحدث" (٢٤). لقد رفض - مثل أرسطو أيضا - قبول مقولة أنه ما يكون مقدرا سلفا سوف يحدث بالضرورة في المستقبل. فقال إن الأشياء التي سوف لا تحدث يكون بالإمكان أيضا أن تحدث في المستقبل فعلى سبيل المثال: هذه الدرة من الممكن أن تكسر حتى لو أن هذا لن يحدث على الإطلاق" (٢٥). حقا يسلم كريسيوس بأن الماضي غير قابل للرد وإنما يكون ضروريا ومتنهيا، حقا كذلك يؤمن كريسيوس كما أشرنا من قبل بصدق نبؤة العرافين - مظه مثل كل الرواقين - القائلة "إنه لو حدث وولد فابيو Fabius عند بزوغ نجم الكلب (الشعرى اليمانية) وهذا مقدم - فإنه سوف يموت غريقا (التالى). لكنه رغم كل ذلك لا يؤمن بأن الضرورة تنتقل دائما إلى كل الأحوال من المقدم إلى التالى (٢٦). لأن التالى هنا جملة مستقبلية قد تتحقق وقد لا تتحقق. فالضرورى كان لديه ما يكون صادقا (وليس ما يكون صادقا بشكل ضرورى) ومن غير المقترض كونه كاذبا (٢٧). وإلى جواره يوجد الممكن الذى قد يكون وقد لا يكون صحيحا. وفي ضوء هذا الضرورى المقترن والمفصح مكانا إلى جواره للممكن، يمد كريسيوس صياغة جملة العرافين السابقة إلى قضية متصلة سالبة تقبول "ليس كل امرئ يولد في وقت بزوغ نجم الشعرى اليمانية سوف يموت غريقا" وقد سعى كريسيوس بذلك إلى تجنب الصياغة الشرطية الصارمة في القضايا العملية المرتبطة بالأحداث المستقبلية ولم يفضل أن يستعملها سوى على القضايا ذات المحتوى المنطقى فحسب وفضل استعمال قضايا الإتصال السالبة للتعبير عن الأحداث الواقعية والمستقبلية (٢٨).

فإذا كا الأمر كذلك فلا أساس إذن - فى رأينا - لسخرية شيشرون اللاذعة من كريسيوس التى قال فيها: إن إيمان كريسيوس بالممكن لطمة عنيفة لإعتقاده هو الشخصى الموجب فى العرافة والتنجيم (٢٩). وذلك لأن كريسيوس وإن كان يؤمن بصحة التنجيم، فإنه قد نظر إلى العبارات الخاصة بالشهادة التنجيمية على أنها مضامين

غير ضرورية، إنما مجرد إستنتاجات مادية فحسب لا تكون صادقة بالضرورة، ولا تنقل فيها الضرورة من المقدم إلى التالي: إذ بدلا من القول "إذا ولد إنسان في وقت بسزوغ الشعري اليمانية سوف يموت غريفا" يجب القول "لم يحدث في الواقع إن ولد إنسان وقت بزوغ الشعري اليمانية ولا يمت غرقا" فالصلة بين الميلاد وبين الوفاة ومكانها صله عملية وليست منطقية^(٣٠).

نخلص من كل ما سبق أن القدر لم يكن لدى كريسيوس ضرورة صارمة كم ظن ديدورس الميجارى أنه كذلك بل كانت كل الأحداث لديه مترابطة ومتأزرة، وأنه إذا كان مكتوبا لي الشفاء ففي الوقت نفسه مكتوبا علي أن اختار أن استدعى الطبيب. فلا تعارض بين القدر وبين الحرية، لأن الحرية لدى كريسيوس داخله في نسج القدر نفسه. وإذا كانت الأشياء داخله وخاضعة للقدر فليس معنى ذلك أن القدر يملزم للفعل أو يمنع له لأن أفعال البشر وإن تكن مقدرة عليهم فإنها في الوقت نفسه حاصلة من الكسب والاختيار البشري، والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه أو الإقدام عليه^(٣١).

لقد حاول كريسيوس في تسويته السابقة أن يفسح مكانا لحرية الاختيار الإنساني للأفعال إلى جانب حكم القدر، فلم يضحى بالحرية الإنسانية من أجل سيادة قانون القدر الإلهي كما فعل الروائيون الآخرون، بل عزى إلى الإنسان حرية تامة في اختيار أفعاله إختيارا نابعا من داخله هو نفسه وهو الوحيد الذي له السيطرة والحكم عليه. وحسب المعنى النسبي للحرية الذي نتجهجه في البحث - نقول إن الإنسان لدى كريسيوس حر في إختيار أفعاله من نفسه بالنسبة إلى أنه يكون قوة وعلة فاعله لأفعاله (العلة الأساسية الكافية) داخل نسج العلل الخارجية الأخرى (القدر) التي اعتبرها كريسيوس مجرد علل مصاحبة إضافية. الإنسان حر لدى كريسيوس لأن القدر لديه أصبح متميزا عن الضرورة والحتمية، فالحدث علما يكون مقدرا أن يحدث في المستقبل، لا يعني تقديره هذا ضرورة وقوعه حتما، فهناك إحتمال أن لا يقع في المستقبل بل يحدث عكسه، ومن ثم أصر كريسيوس على رفض سريان الضرورة المنطقية على المستقبل. فهناك بدائل واحتمالات مفتوحة أمام الإختيار الإنساني الحر ليختار منها الإنسان بملاء إرادته ما سوف يفعله وهذا الإختيار يفرض على الإنسان مسئوليته عن سوء وعن حسن

إختياره وهو محاسب على هذه الإختيارات. الأمر السدى يقودنا إلى دراسة حل كريسبوس لمشكلة وجود الشر في العالم:-

٣- مصدر الشر:

في تفسيره لأصل الشر في العالم لا يخرج كثيرا عما قالت به مدرسة الرواق حول هذه المشكلة. إذ لم ينظر إلى الشر الكوني نفس النظرة التي نظر إليه بما أفلاطون وأفلوطين.. أى على أنه نابع من مقاومة المادة الناقصة وعنادها للنظام الذى يفرجه عليها العقل الإلهى. وإنما قال كريسبوس إنه لا وجود أصلا لهذا الشر الكوني الذى يظن الناس وجوده في بناء الكون. فكل ما يجرى من أحداث كونية ضرورى من أجل خير وصالح الكل. يقول كريسبوس معبرا عن ذلك "إن الإله لا يريد بالطبع إلا الخير، ولكن لكي يصل إلى تحقيقه ينبغي أن يستعمل وسائل لا تخلو من الخطورة والشر. مثال ذلك: يتطلب الخير أن تكون عظام الرأس رقيقة لكي تيسر عملية التفكير كما يجب أن تكون، ولكن هذه الرقبة الضرورية لكمال التفكير كثيرا ما تعرض الرأس لسهولة الكسر، وهكذا كان من غير الممكن ان يبرأ الخير من الشر"^(٣٧). وهناك تسوية ثانية قال بها كريسبوس أيضا إستملها من هيراقليطس، فيها يلم بوجود الشر الكوني، ولكنه ينظر إليه على أنه ضرورى ضرورة منطقية للبناء كله "فلكل شئ ضد، والشر من ثم ضرورى للكون كضد للخير. والإله يريد الخير بالطبع، ولكن تحقيق الخير يستلزم وجود ضده حتى يعرفه الناس"^(٣٨). فليس أشد حقا من الاعتقاد بأن بعض الخير كان من الممكن أن يوجد دون أن يوجد معه بعض الشر، إذ الخير ضد للشر، ولا يمكن أن يوجد الضد من غير ضده"^(٣٩).

ومن ثم يتفق كريسبوس مع الرواقين الآخرين في القول بضرورة وجود الشر الكوني في العالم لكي نعرف الخير، علاوة على أنه يتفق معهم كذلك في القول بأن بعض الشرور تكون ضرورية لخير الكل. فالخرب مثلا ضرورية لتخفيف عدد السكان، والبراكين ضرورية لأنها تخلصنا من الأشرار"^(٤٠). ويروى عنه فلوطرخس قوله "للشر الذى يقع في اشكال المعاناة المزججة أساس كما أنه لا يكون بدون نفع للكل المرتبط به، إذ بدونه لن يكون هناك خير"^(٤١). وهكذا نظر كريسبوس إلى وجود الشر الكوني في أحداث العالم على أنه ضرورة منطقية، وليس دليلا على عجز الإله أو رغبته في الشر.

أما في تفسيره لمصدر الشر الأخلاقي فإنه يردّه إلى كسب الإنسان. حيث أن بفرته قائمة فيما حيث نقتربه نتيجة للتصديقات العقلية الخاطئة التي تصدرها وكريسيوس بذلك متسق مع مذهبه المؤمن يتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله، حيث يربط ارتكاب الإنسان للشر الأخلاقي يتمتع الإنسان بالحرية والمسئولية الأخلاقية عن أفعاله.

فهناك قاعدة أخلاقية ينادى كريسيوس بضرورة أن ينطلق الإنسان في كل تصرفاته منها، أما لو تجاهلها أو تصرف على عكسها فإنه يكون بذلك مرتكبا للشر الأخلاقي، هذه القاعدة هي " يجب على الإنسان أن يعيش وفقا للفضيلة، أى أن يعيش وفقا للتبصر بالأحداث التي تقع في الطبيعة" لماذا؟؟ لأن طباعتنا أجزاء من طبيعة الكون، والتصرف بما يتفق معها يعنى عدم فعل أى شئ محرم بواسطة القانون العام النافذ على كل الأشياء^(٣٧). وكريسيوس في هذا يتفق مع الرواقين الآخرين في التمسك بالمبدأ العام القائل " العيش وفقا للطبيعة " الذي كان القاعدة التي ارتكز عليها كل فكر الرواقين الأخلاقي.

فإذا انحرف الإنسان في فعله عن هذه القاعدة العامة يكون قد ارتكب شرا يجب أن يعاقب عليه، لأنه قد ارتكبه إنطلاقا من إختياره الحر ولم يكن مفروضا عليه قهرا. لذا عرف كريسيوس الشرور الأخلاقية بأنها " أحكام خاطئة للشخصية مسن الممكن أن تتأصل بواسطة توقيع العقاب المؤلم"^(٣٨). ولولم يكن الإنسان متمتعا في حياته بحرية إختيار أفعاله بشكل مستقل عن العلل الخارجية لما كان مسئولاً عن هذه الأفعال مسئولية أخلاقية بهذا الشكل الذي يقول به كريسيوس فإذا كان الأمر كذلك فإنه من غير الإنصاف - كما يقول كريسيوس أن نلوم العناية الإلهية عندما يسئ الناس إستعمال النعم التي أنعم الإله بها عليهم تماما مثلما يكون من غير الإنصاف أن نلوم أبا لأن أبنائه قد بددوا ميراثهم منه"^(٣٩). فيجب أن يرى الإله ولا نعهده مسئولاً عن أى شئ يقع محزون أخلاقيا، ويجب إلقاء المسئولية كاملة عن ذلك على الإنسان المختار وحده. ولن يفلت المذنب - في رأى كريسيوس - من العقاب أبدا على الإطلاق، إذ سوف يحل به الإنتقام أو بأبنائه إن عاجلا أو آجلا.

كانت هذه هي أهم خطوات تسوية كريسيوس بين القلور وبين الإيمان بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله. ولم تسلم هذه التسوية من الهجوم والإعتراض عليها، حيث إعتبرها بعض الشراح مجرد مراوغة وتحايل وليس أكثر من ذلك. حيث ذهب فلوطرخس في رسالته "في تناقضات الرواقين الذاتية" إلى أن تسليم كريسيوس بالممكن في نسقه، وقوله بوجود إحصالية في البناء الكلى للحوادث هدم ووقوع في التناقض مع تصوره حول القلور. إذ لو سلمنا بالممكن فسوف يفقد القدر طابعه بوصفه كيف ساند مسيطر لا يمكن قهره ولا تغيره - سارى على الأشياء جميعا، أما لو سلمنا بضرورة القدر وشمله فلن يعد هناك مكان لدينا للقول بالممكن^(٤٠). كما هاجم الفيلسوف الكلى Oinomaos هذه التسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية التى قام بها كريسيوس وأعتبرها شبه عبودية^(٤١). وعلق عليها الأسكلر الأفروديسى بقوله "إنما تبدو ظاهريا أنها تنفذ الحرية مع أن الجبرية لا تزال متمركزة بشدة وإن محاولته هذه مجرد تلاعب بالألفاظ"^(٤٢) إذ لو كانت العلية التى يؤمن بها كريسيوس تعنى كما قال إنه فى ظل نفس الظروف كل شئ ينبغى أن يقع تماما بالطريقة نفسها التى يقع بها منذ الأزل، فإن النوع النفسى والتصديق العقلى ينشا ويثور لدى البشر بالطريقة نفسها. فى حين أن القول بالإرادة الحرة على النقيض التام من هذا، إذ تعنى الحرية أنه فى ظل نفس الظروف يكون فى متناول قدرتنا أن نستجيب للحافز أو لا نستجيب. فلم يقل كريسيوس إذن بالحرية الحقة فى نسقه طالما تمك هكذا بشدة بالعلية السابقة. إن الإرادة الحرة بمعناها الحقيقى تعنى: وجود حافز نفسى داخل الإنسان لا يمكن التبر به، وهو الذى يفاضل ويختار بين البدائل، فى حين يرفض كريسيوس كما رأينا ذلك ويصر على تدعيم التوازن النفسى.

هناك غموض يعترى تسوية كريسيوس السابقة - إضافة إلى ما فيها من تناقض سابق - إذ لنفترض أننا سألنا كريسيوس: ما الذى يحتم علينا تصديقنا العقلى؟؟ لكأن إجابهة بالتأكيد هي: - شخصيتنا. فلو عدنا بمورنا وسألناه مرة أخرى: - ومن الذى يشكل شخصيتنا؟؟ لأجابهة: - إنها العوامل الخارجية فإذا كان الأمر برمته هكذا يعود إلى العوامل الخارجية - فى الأصل فكيف يطالبنا كريسيوس بأن نعتقد أن المسئولية الأخلاقية يؤثر فيها بواسطة الدور العلى للتصديق العقلى؟؟ إننا لو أبقينا على المسئولية

الإنسانية وأقمنائها على التصديق العقلي الحر لدى الإنسان، فإنه يجب علينا ان نعامل السلسلة العلية على أنها ليست مترابطة، بل يحدث منها قطع غير متوقع بفعل التصديق العقلي التلقائي، مما يجعلنا نتخلى عن عقيدة كريسيوس الرئيسية القائلة إن كل الأشياء تحدث بإملاء القدر^(٤٣) (العلية). إن مصدر الغموض في موقف كريسيوس أنه يستند إلى موقف أحادي يفترض فيه قوة مطلقة للقدر بشكل كامل لا يمكن أن تسمح إلى جوارها بوجود أى شكل للحرية. فإذا كان القدر يحدد كل شئ فمن البديهي أن لا يكون هناك مكان للحرية ولا للمسنولية الإنسانية فكل شئ مقدر سلفا بعوامل ماضية وحاضرة ولا مكان لأى إستثناء.

بالإضافة إلى هذا الغموض وذاك التناقض هناك نوع من التعسف في التسوية نفسها كما يقول الأسكندر الأفروديسي، يبرز في التشبيه التعسف الذى يضعه كريسيوس بين الخصائص الطبيعية للأجسام غير الحية (الأسطوانة - الحجر) وبين أعمال الإرادة والعقل لدى البشر. فلا مجال أصلا للتشبيه بينهما، إذ هل تحرق النار انطلاقا من إرادتها الحرة لأنها من طبيعتها ان تفعل ذلك؟؟ ان كريسيوس في هذا يغلط - كما يقول الأفروديسي - بين مفهوم "تحت سيطرتنا" *in our power* وبين مفهوم "من خلالنا" *Through us* فلا يمكن لأحد أن يرى في عملية إنجاز فعل معين من خلال شخص ما تعبيرا عن إرادة هذا الأخير الحرة. إذ وفقا لذلك سوف يضحى أنه من خلال إرادة القيثارة الحرة يتم العزف عندما يعزف عليها إنسان ما^(٤٤).

وأخيرا هناك مأخذ آخر وهو أن كريسيوس في إيمانه بالكهانة والتنجيم و امكانية تأثير النجوم على الحياة الإنسانية قد وقع في تناقض مع إيمانه بشمول القدر. إذ لو كان يؤمن بأن الكهانة تنفعنا في أن نأخذ حذرنا ضد كارثة مقدرة فلا تقع، فإن هذا سوف يعنى أن هناك شيئا وقع ولم يكن مقفرا، ومن ثم فليس كل شئ مقفرا سلفا. غير أن من الممكن أن يدافع عن كريسيوس ضد هذا النقد الأخير، بأنه حقا لا ينكر فائدة الكهانة والعرفاء، ولكن ليس في هذا أى نقد لمذهبه: أننا لن نأخذ حذرنا منه فحسب إلا لو كان من المقدر لنا أننا سوف تفعل ذلك، وسوف لن نأخذ حذرنا إذا كان قد قدر علينا ان لا نفعل ذلك^(٤٥).

وهناك من يقترح - لتخفيف حدة نقد الأسكندر الأفروديسي لموقف كريسيبوس القول بأن حقيقة موقف كريسيبوس ليست كما فهمها الأسكندر الأفروديسي، بأن الإرادة الحرة تكون علة منفصلة ومقاومة لأمر قدرها القدر علينا، بل موقفه هو أن الإرادة الحرة لديه داخلية في بناء ونسيج القدر نفسه، إذ من المقرر على الإنسان أن يكون حر الإرادة وفعل إرادته هنا لا يكون خارج ومقاوم للسلسلة العلية المقدرة، وأن كان يبدو أنه كذلك^(٤٦). حقا يخفف هذا الدفاع من حدة الهجوم والتناقض السابق ولكنه في حقيقة الأمر لا يقضى عليهما تماما في رأينا.

تعقيب

بعدما إنتهينا من استعراض الجوانب الثلاثة لتسوية كريسيبوس بين القدر الإلهي وبين حرية الإنسان في إختيار أفعاله إنطلاقا من ذاته الحرة لمخلص إلى أن الإنسان كان لدى كريسيبوس حرا في إختيار أفعاله اختيارا نابعا من عقله الخاص، لأن القدر كان منفصلا عند كريسيبوس عن الضرورة والحتمية. فكون الشيء مقدرا سلفا بشكل علسي لايعنى بالضرورة فعل الإنسان له حتما. إذ بإمكان إرادة الإنسان الحرة - وهى عله أساسية وكافية - ان تختار فعلا عكسه. فمن المقدر في رأى كريسيبوس على الإنسان أن يعيش في حياته حرا ومستولا ومحاسبا على إختياراته الحرة التى يتخذها هكذا بملاء حريته.

لم يرض كريسيبوس عن الحتمية الصارمة لدى أسلافه، أو لدى غيره من أهل الرواق. وحاول أن يحفظ إرادة الإنسان الحرة من تسلط الحتمية الصارمة. حيث فصل هذه الإرادة الإنسانية الحرة عن العلل الخارجية الأخرى، ونظر إليها على أنها علة أساسية وكافية للأفعال، في حين اعتبر العلل الخارجية مجرد علل مصاحبة ثانوية للعللة الأولى. إن إرادة الإنسان الحرة كانت لدى كريسيبوس داخلة في نسيج القدر نفسه، ومن ثم فالقول بسيادة قانون القدر على الكون كله لا يعنى القضاء التام عى إرادة الإنسان الحرة في الإختيار من بين البدائل وفعلها لما تراه مناسبا لها. أما الحتمية الصارمة فتهدم الأخلاق والشرائع والقوانين هدمًا تامًا، ومن ثم فهى مرفوضة بشدة لدى كريسيبوس. الإنسان حر لدى كريسيبوس لأن له إرادة حرة عى كافة المحتتمات الخارجية، كما أنه يتحكم كذلك في كل العمليات الذهنية التى تدور داخله قبل إقدامه على الفعل - خاصة التصديق العقلى الذى يسبق الفعل مباشرة.

لكن لم تكن تسوية كريسيبوس السابقة ناجحة إلى حد كبير، بل مثلها مثل كل التسويات التى تنتهج طريق الوسط - تقف من مشكلة الحرية الإنسانية موقفا مانعا، فلا هى قد تمسكت بالحرية التمسك الجدير بها، ولا هى تمسكت بالقدر التمسك الواجب. ولكن مما يحمّد لكريسيبوس أنه حاول أن يحافظ على حرية الإنسان من سطوة القدر، فله فضل المحاولة.

الفصل الثاني

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية



(1) B. Inwood:- 8 L.p. Greson:- Hellenistic philosophy , p134.

(2) B. Inwood:- E thics, pp43-49.

(٣) د/ محمد غلاب:- الفلسفة الإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط٢ (بدون تاريخ) ح٢ ص١٥٤.

(4)G. Verbeke:- Ethics and logic in Stoicism, p21, and vide:-

- د/ مصطفى ليب عبد الغنى:- المرجع السابق، ص٥٧.

(5) S.Sambursky:- Physics of the stoics, pp61-62, and vide:-

- B. Inwood:- Ethics and human action in early stoics, p46.

- J.B. Gould:- The stoics conception of fate, pp 478-479.

- W.Ch. Greene:- op cit, p439.

- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص٧٣.

(6)A.A. long & Dv. Sedley The Hellenistic philosophers, P387, and vide:-

- R. Sorabji:- Causation, laws and Necessity , p273.

- B. Inwood:- & L.p. Greson Hellenistic:- , p132.

- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص١٦٩ ص١٧٠.

(7) A.A. Long:- & D.N.Sedley:- The hellenistic philosophers, p 388, and vide:-

- B. Inwood:- Ethics..., p46.

- B.Inwood:- & L.P Greson:- Hellenistic philosophy, p133.

(8) R. Sorabji:- Causation, laws and necessity, p275.

(9) A.A. Long:- The hellenistic philosophers, p 388,and

- B. Inwood:- hellenistic philosophy pp134- 135.

(10) A.A long:- The hellenistic, p 389.

(11) B. Inwood:- Hellenistis philosophy, p134.

(12) Ibid , P128, and vide:-

- R. sorabji:- Causation, laws. and necessity , p275.

(13) s.sambursky:- op cit , PP63-64

(١٤) د/ عثمان أمين: المرجع السابق ص١٧١.

(15) A.A. Long:- The Hellenistic philosophers, p393.

(16) E.Bevan:- Stoic and septics ,pp102-103 , and vide:-

- J.M. Rist:- stoic philosophy, p35.

- A. Dihle, The theory of will , p 192 N43.

- A. A. Long:- op cit , p 338.

(17) B. Inwood: Ethics..., pp51- 52. and Vide:-

- A. Dible:- OP cit , p 61

(18) A. Dible:- Loc cit. p62.

(19)J.M. Rist:- stoic philosophy, p223

(20)A.A.Long:- OP cit , p 338.

(21) W.Ch. Greene:- OP cit , p348. and Vide:-

- B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p130.

(22) W.Ch. Greene:- OP cit , p 349.

(23)W.R. Carter:- OP cit , p 361. and Vide:-

- W.ch. Greene:- OP cit , p348.

- B. Inwood:- The Hellenistic, p130

د/ عثمان أمين / المرجع السابق ص ١٣٨ ، ص ١٣٩ .

(24) B. Inwood:- OP cit , p129.

(25) R.Sorabji:- Causation..., p263.

(26) Ibid. p264.

(27) Ibid, p265.

(28) S.Sambursky, OP cit , pp78.

(29) R.Sorabji:- OP cit , pp264-265.

(30) S.Sambursky:- OP cit , p79.

- غير أن الأستاذ Sorabji يتشكك في أصالة هذه الفارقة، وفي رأيه أن كريسبوس لم يقل هذا وأنه كان يقول بالجمل الشرطية الحقيقة التي فيها يتبع التالي المقدم بالضرورة عن الأحداث المستقبلية، وإن التميز بين العملي وبين المنطقي لم يكن تميزاً مستصوباً في العصر القديم راجع:-

- R. Sorabji:- Causation..., p345,

(٣١) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص ١٦٩ .

(٣٢) د/ محمد غلاب:- الفلسفة الإغريقية، ح ٢ ص ١٥٣ .

(٣٣) يوسف كرم: المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٣٤) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص ١٩٢ ، ص ١٩٣ . وأنظر : يوترا اندراسل:- المرجع السابق

ص ٤٠٩ .

(35) W.Ch. Greene:- OP cit , p345, and Vide:-

- E. Bevan:- OP cit , p104.

(36) A.A. Long:- OP cit , p331.

(37) B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p136.

- (38) J.M. Rist:- Stoic philosophy, p226.
- (39) W.Ch. Greene:- OP cit , p 346 and vide:-
- E. Bevan:- OP cit , p 104.
- (40) B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p129.
- (41) (W.Ch. Greene:- OP cit , p350.
- (42) S.Sambursky:- OP cit , p64.
- (43) B.Inwood:- Ethics and human action,P 70, and vide:-
- W. Ch. Greene:- OP cit , p350
- (44)S.Sambursky:- OP cit , p65.
- (45) W.Ch. Greene:- OP cit , p347.
- (46) S.Sambursky:- OP cit , p65.

الفصل الثالث

أفأ — وطنين

الخربة في الفلسفة اليونانية



الفصل الثالث

أفلوطين

على الرغم من أن مذهب أفلوطين كان امتداداً قوياً لمثالية أفلاطون، ورغم أوجه التأثير العديدة لأفلاطون على فكر أفلوطين، فإن هناك فارقاً هاماً بينهما يتصل اتصالاً وثيقاً بمفهوم الحرية لديهما. هو أن أفلوطين يعدل في نسقه من المفهوم الأفلاطوني. حيث يستبدل المثل العليا السياسية والاجتماعية الشمولية لدى أستاذه ويضع أفلوطين محلها نزعة فردية - ترفع الفرد فوق الكل. كما لم يعد حيز الزاوية في فكر أفلوطين الفلسفي يكمن في المعرفة بالموضوع - كما كان لدى أفلاطون - وإنما أصبح الحالة التي تكون عليها نفس الفاعل، والتي من الممكن أن تسمو بالإنسان إلى المصاف العليا، مصاف (الأول) أو الإله عن طريق التأمل والترقي الروحي، فتعود النفس بذلك إلى مصدرها الأعلى.

وكانت هذه النزعة الفردية هي الأساس الذي إنطلق منه أفلوطين في إفراح مكان - في نسقه الحتمي - لمفهوم الحرية الإنسانية فرغم أن العالم لديه منظم ومرتبب وفقاً لقانون تبته الطبيعة فيه (وهي الشق الأدنى من النفس الكلية) فإن الإنسان في الوقت نفسه حر في أفعاله ومستول عنها. ومن ثم راح أفلوطين في المقالة الثامنة من التساعية السادسة والتي كرسها لمعالجة مشكلة الحرية والمسئولية، وكذلك في مقاله الأولى من التساعية الثالثة التي خصصها لمروسة مفهوم القدر، وأيضاً في المقالتين الثانية والثالثة من التساعية نفسها - وللتين أفردهما لمعالجة موضوع العناية الإلهية وهما من كتابات أفلوطين المتأخرة - راح في كل هذه الأعمال يؤكد على إنسلاخ الحرية الإنسانية داخل نسيج النظام الكوني الذي يسود العالم أجمع. حقاً كان الغموض يمتري حديثه من حين لآخر، إلا أن مما يجنب لأفلوطين - رفضه الشديد لأنساق الحتمية الصارمة - سواء لدى النزيين الماديين أو لدى الرواقين - فهل نجح في محاولته هذه في التوفيق بين القول بالحرية وبين نسقه الميتافيزيقي الحتمي؟؟

لنرجى الإجابة على هذا السؤال إلى نهاية الفصل، ولستعرض خطوات تصوره للحرية بشئ من التفصيل أولاً، ولنبدأ بعرض هجومه على الأنساق الحتمية الصارمة:-

ينتقد أفلوطين في الفصول السبعة الأولى من المقالة الأولى من التساعية الثالثة كلا من المذهب الحتمى الصارم، وكذلك القائلين بالمصادفة والعشوائية في العالم. إذ اعتبر أن كلا الفريقين عدوان للحرية الإنسانية، الأول يضحى بها على مذهب الحتمية، والآخر يضحى بها على نصب القوضوية.

حيث هاجم المادية الذرية -لدى ديمقراطيس واييقور- التي ترد كل حدث إلى الذرات وحركتها، فيأخذ عليها أنها تفرض الإجبار النابع من الذرات على الواقع كله وهذا أمر سخيف ومستحيل^(١). إذ لا يمكن أن يتولد النظام والعقل والنفس المدبرة والحكمة من الحركة غير المنتظمة للمادة، فحركة الذرات لا تستوجب بالضرورة إجبارا شاملا وعاما على الجميع، فينما تتحرك الذرات حركة عشوائية نجد في العالم النظام يسود كل شيء. كما أن حركات الذرات لا تفسر لنا كيفية حدوث الأنشطة العقلية والنفسية، إذ بأتى حركة من حركات السنرات المادية سوف تشغل النفس في الاستدلالات العقلية والتوازع النفسية وبأتى حركة ذرية سوف يجبر امرئ ما على أن يكون مهندا وآخر دارسا للموسيقى^(٢)؟؟ ويحتم أفلوطين هجومه بقوله "إن المذاهب المادية تنسف تماما فاعليتنا الإنسانية وطبيعتنا كموجودات حية بشرية حرة، وتجعلنا مجرد أجسام غير حية تدفع وتحرك بواسطة المادة مع أن الأنشطة والأفعال الخاصة بالنفس والتي تنفرد بها نحن البشر تنبع من مصدر داخلنا حر غير العنصر المادى هو نفسنا"^(٣).

هذا عن هجومه على القائلين بالعشوائية والمصادفة، أما هجومه على المؤمنين بالضرورة الحتمية الصارمة في العالم فكان معظمه منصبا على الرواقين في قولهم بالقدر الصارم الذى يحكم الكون كله حكما صارما. حيث يرى أن النطرف في القول بالقدر والضرورة يلغى أولا وقبل كل شيء نفسه بنفسه. لأنه مذهب يتناقض مع نفسه، فهو يقول بوحدة شاملة كلية، لا تفرق فيها بين محرك وبين متحرك، بين علة وبين معلول، وبعد ذلك يعود ليقول إنه بالقدر يسر كل شيء، وبهذا يفصل بين القدر المحرك وبين العالم وهو المتحرك، فليس صحيحا القول إن كل شيء يحدث وفقا للعلل، وإنما سوف يكون كل شيء شيئا واحدا^(٤). ويشير أفلوطين إلى مأخذ آخر، وهو لو كان كل شيء شيئا واحدا ومتحركا - كما زعموا بقانون العلية الصارم، فلن نكون نحن أنفسنا، ولن يكون أى فعل هو فعلنا الخاص، ولا نستدل على شيء، بل سوف تتضحى قراراتنا

المسئولة امورا مفروضة علينا، ولن نفعل أو نتصرف بأنفسنا، وهذا مناقض للواقع العملي، فكل شئ مستقل حولنا، وأفعالنا وأفكارنا أفعال وأفكار خاصة ببناء ملك لنا. وتصلر منا وحدنا^(٥).

أما النظرية التي تؤمن بالتنجيم والكهانة وإمكانية التنبؤ بالأحداث المستقبلية من خلال النظر إلى النجوم وحركاتها، لأن هذه الأخيرة لها تأثير على كل ما يجري على هذه الأرض فيعتبرها أفلوطين نظرية خرقاء. فهي تعزو إلى النجوم ما يكون خاصا وملكا لنا مثل أفعال الإرادة والعواطف والرذائل والنوازع النفسية، في حين لا تعطينا نحن أصحاب هذه الأفعال أى شئ. وتركتنا وكأننا أحجار يتم جرفها ولسنا بشرا لهم فعل عليهم إنجازها بأنفسهم وإنطلاقا من طبيعتهم الخاصة^(٦). كما أن الإيمان بتأثير النجوم على حياتنا يتناقض مع الواقع المشاهد حولنا. - تماما مثل تعارض الموقف الرواقى معه... فليس كل ما يحدث لنا يرجع إلى تأثير النجوم دائما، فهناك تأثير يقع علينا من طوائف الشخصية ومن والدنا ومن بيتنا^(٧)... وحتى على فرض أن للنجوم تأثيرا على النواحي الجسمية في الكائنات - فكيف تكون مسئولة عن السمات الشخصية وعن أساليب وطرق العيش؟ وكيف يمكن أن تصلر عن النجوم شخصية شريرة وهى نفسها- النجوم - ألهة خيرة^(٨)؟؟

ينتهى أفلوطين من كل هذه الهجمات إلى رفض الحتمية الصارمة بكل صورها، لأنها في رأيه تقضى على الشخصية وعلى الحرية، وسوف يضحي دورنا الذى نقوم به- كدور الأطفال والحيوانات أولئك الذين يتصرفون بناء على دوافع وحوافز عمياء^(٩). كما هاجم أفلوطين فكرة الإله الشخص المسيحية، مؤكدا على سخافتها، لأنها تحاول قراءة الكون في ضوء مفاهيم الحتمية في حين تكشف الدراسة ان الشعور والتروى سمات مميزة للإنسان وحده. كما أن إفتراض وجود كائن عال مزود بعقل متروى ومعنى إفتراض لا يتماشى مع الكمال الذى من اشتم أن هذا الموجود يمتلكه. فهذا الكلام يساوى بين الموجود الأسمى وبين أعمال العامل البشرى الذى بسبب النقص في معرفته يطيل إنشاء عمله التفكير في حين أن أعمال الإبداع التى يقوم بها الموجود الأسمى تصلر من جوهره بشكل مباشر^(١٠).

هكذا سعى أفلوطين إلى إنقاذ حرية الفعل البشرى من برائين الختمية الصارمة،
وقدم تصوره الخاص عن المسألة - تصور يسمح فيه للإنسان بممارسة دوره ممارسة ذاتية
في دراما الوجود. وسوف نتبع مفهوم أفلوطين عن حرية الفعل الإنسان من خلال
إستعراض آرائه حول العناية الإلهية، وسعية إلى ادخال الحرية في نسيج الختمية، وكذلك
حله الذى طرحه لمشكلة الشر. ثم فى الختام نحاول الإجابة على السؤال الذى طرحناه فى
بداية الفصل عن مصداقية هذا المفهوم عن الحرية.

١- شمول العناية الإلهية للعالم أجمع:

لا نعجب عندما نجد أن أول خطوة بخطوها أفلوطين فى تصوره للحرية- هى
تأكيد على شمول العناية الإلهية للعالم أجمع فالقول بالعناية الشاملة بديهية يركز عليها
نسق أفلوطين الأنطولوجى والإستمولوجى والأخلاقي كله. فهو مؤمن بأن هناك
موجود أول واحد يفيض بالوجود والخير على كل شئ وإليه يؤوب كل شئ.

كان الأول لدى أفلوطين هو مصدر الوجود. منه صدرت كل الأشياء لا بالقهر
والإجبار ولا بالمصادفة، وإنما صدرت بفعل طبيعى خالص هو فعل الضرورة الطبيعية
النابع من ذات هذا الأول^(١١). تماما كما يصدر الضوء عن الشمس، ومن ثم ينكر
أفلوطين أن يكون الأول قد خطط لوجود العالم ثم أوجده بعد ذلك، بل يؤكد على أن
العالم أزل مثل الأول^(١٢)، وهو نتيجة تلقائية للقوة الخالقة، وجاء على صورة العالم
المعقول العلوى، إذ تحاول النفس الكلية أو اللوغوس^(١٣)- فى مؤلفات أفلوطين
المتأخرة - محاكاة العالم العلوى قدر الإمكان. فتتظم هذه النفس المادة الأولى باقصى ما
فى الإمكان، غير أن المادة تقاوم النظام بطبيعتها، فلا يأت النظام مكتملا إذن. ونحاول
النفس الكلية التحكم والسيطرة على المادة، ومن ثم يتألف كل موجود من مادة وعقل
جنباً إلى جنب.

يؤكد أفلوطين على ترابط وإنسجام الوجود فى بناء واحد متآزر. حيث تكون
النفوس والأفعال على إنسجام وتناغم الواحد منها مع الآخر. فهناك تابع على محدث
فى نسيج مترابط يقف وراء كل الأحداث التى تجري فى العالم^(١٤). إذ يجمع المبدأ
الحاكم- الأول - كل الأشياء معا من خلال الرابطة العلية، فتأزر كل الأشياء الفردية
معا، وبهذا يتظم العالم بواسطة الشمولية الكلية للعناية الإلهية. التى ترافق الأفعال

وتلاحظ ما ينبغي أن يكون، مثل القائد الحربي الذى يضع لجنوده خطط المعركة الحربية بدقة. لقد صدر العالم عن الأول - كلا واحد مركبا وجميلا فى جملة ومتناغما مع ذاته، كل ما فيه يسمى وراء الخير. ولكن كل جزء فيه يكسبه بقلدر يتناسب مع قدرته ومن هنا جاء الثغوات وظهور بعض النقص فى هذا الموضوع أو ذاك. لكن بالنظر إلى العالم ككل واحد فإنه كامل وغير بشكل تام^(١٥).

أكد افلوطين على شمول العناية الإلهية لكل شئ فى العالم وقد عرفها بأنها "نظام منوح للعالم من العقل الإلهي"^(١٦) "عناية لا تدبر الحاضر فى ضوء الماضى فحسب بل وفى ضوء المستقبل، وفى عدل ونظام وحكمة. ولا وجود لأى مصادفة فى العالم، لأن العالم صادر من العقل الإلهي الخاص بالنفس الكونية"^(١٧). أو من عمل وتدبير إله متمتع بالبصرة وعلم مسبق. بهذا يفقدو الأول لدى أفلوطين مركز الدائرة الكبرى التى يتألف منها الوجود، الجوهر الباطن لكل الأشياء، والحاوى لكل العلل العقلية، والسلطة المطلقة والعليا فوق الموجودات^(١٨).

يتشابه الدور الذى تلعبه النفس الكلية فى العالم لدى أفلوطين مع الدور الذى يقوم به الإله الصانع فى "يماوس" افلاطون، فكلاهما كانا: حلقة الوصل الرابطة بين العالم الروحي وبين العالم المحسوس، موجودة فى كل مكان، تعنى وترعى كل النفوس الفردية ككل واحد وتحتوى عليها وعلى كل العقول الفردية^(١٩)، تأمل العالم المعقول الإلهي وتحاول أن تحاكيه فتخلق - النفس الكلية - العالم المحسوس الذى نراه. وهنا يفصل أفلوطين بين العناية الإلهية التى هى من عمل النفس الكلية فى العالم وبين القدر، فهذا الأخير كان لديه الضرورة التى جعلت الأول يفيض العقل (الأقنوم الأول) وجعلت العقل يفيض النفس الكلية (الأقنوم الثانى) وجعلت النفس الكلية تفيض العالم (الأقنوم الثالث)^(٢٠). وهذه الضرورة كذلك هى التى تحافظ على وجود مستويات تدرجية فى الوجود متعاقبة، وبهذا يفقدو العالم لدى أفلوطين وحدة واحدة عضوية حية ذات روح، يسودها الترابط الوجداني والتعاطف النفسى بين أجزائها المختلفة. ومن ثم يؤمن أفلوطين بصحة السحر والتنجيم - كما آمن الرواقيون من قبل - ويقول بشئ من تأثير النجوم وحركتها على مستوى الأحداث فى العالم الإنساني^(٢١). ويؤمن بمذهب العمود الأبدى، حيث ينشأ بعد فناء العالم عالم آخر مماثل له فى كل ظروفه وأحداثه^(٢٢). لذا

وصف مذهب افلوطين بأنه وحدة وجود ديناميكية **dynamic pantheism** إذ يشبه الوجود في ترابط حركاته وأجزائه - التي تؤلف كلا واحدا - بالرقصة الجماعية، فليس الأمر فحسب أن الأجزاء يؤثر كل واحد منها في الآخر، بل إن فعلهم المتبادل يحدد بواسطة الكل الذي يحركهم كما يحرك الراقص أجزاء جسمه^(٢٣). " وفي تشبيهه آخر، يشبه افلوطين العالم يت منظم لا يتخلى عنه المنظم الذي شده وإن كان مع ذلك غير مقيد به. لقد إرتأى الصانع أن العالم في مجموعه وفي كل أجزاءه - جدير برعايته السقي تفيد العالم... ولا يمكن أن تكون هذه العناية عينا ثقيلا على من يدبره، فهذا الأخير يظل في عليائه مع تدبيره للعالم^(٢٤). ولهذا يرد أفلوطين على دعوى الأبيقوريين المنكرة العناية الإلهية لأن فيها قضاء على سعادة وراحة الإله - كما سوف نرى عند الحديث عن الأبيقورية. وفي موضع آخر يشدد أفلوطين على أن العناية لا تسب أي عناء للإله، لأن المرء - كما يقول - لا يلق مشقة إلا إذا قام بعمل غريب عنه لا سلطان له عليه، أما إذا كان هو المسيطر، والمسيطر الوحيد على عمله فلا حاجة به إلى إرادة أو حكمسة أو تعب^(٢٥).

لكن علينا أن نلاحظ أن أفلوطين لم يقل بتأثير النجوم في نسقه وأعتبرها آلهة إلا مجازة لأهل عصره وحفاظا على عدم جرح شعورهم. فقد رأيناها يهاجم النجمين من قبل ومن ثم انتهج لنفسه طريقا وسطا، ذهب فيه إلى أن النجوم ليست علة فاعلة، بل هي تنسب بالحوادث فحسب فهي علامات وإشارات إرشادية. وحتى لو كان للنجوم تأثيرا فهو تأثير عام - في رأيه - حيث تؤثر النجوم تبعاً لموضعها الطبيعي على العالم في مجموعه، ونظرا لوجود تعاطف كوني كما قلنا وإن الكون كائن حي فإنه يعبر عن ذاته في الاشكال التي تكونها حركة الأجرام السماوية، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث إذا أمكننا فهم مدلول هذه الاشكال. إننا ليست سوى وسائط طبيعة توصل أفعال القوى العليا إلى العالم، أو كتاب ترسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث^(٢٦). بل ويذهب افلوطين إلى أن العرافين يتنبأون - عند تأمل السماء - بأفعال البشر الحرة التي سوف يأتيها الإنسان في المستقبل. إذ لما كان الكون كائنا حيا واحدا، فأن بإمكان الإنسان عندما ينظر إلى حركاته، ويتأمل أصوله والأشياء جميعا. يمكنه أن يتعرف على الأشياء

التي في طريقها إليه وإلى الحدوث. إن من يتأمل الأشياء في مجملها لا يمكنه أن يميز العناية الإلهية عن المادة وما تقدمه^(٢٧).

كما يؤمن الفلوطين بتأثير السحر والتأويذ على الجزء الغير عاقل في الإنسان. فهو في رأيه الذي يكون خلف كل إنفعال يتأثر المرء ويفقد فيه قدراته على الفعل الإيجابي. وما عمل الساحر إلا أن يجمع بالملامسة تلك الموجودات التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطا طبيعيا من قبل. والتي يحس كل واحد منها نحو الآخر حبا غريزيا، ويفعل الساحر ذلك لأنه هو نفسه داخل في الوحدة الكونية وموجود من أجلها. فلو تصورنا أن الساحر غريبا عن الكون لما عادت هناك تعاويذ. والتأمل هو وحده الذي يعصم من أعمال السحر^(٢٨). ونتيجة لإيمان الفلوطين بهذه الوحدة الكونية، لا يرى أن هناك حاجة بنا لا إلى الصلاة أو إلى الدعاء للآلهة أو إلى النجوم، فهذه ليست بحاجة إلى تذكر. فليس فيها كما يظن البعض إرادة لتلبية دعواتنا. إذ سواء وجهنا دعاءنا أو لم نوجهه، فإنها تبحث إلينا بتأثيرها، لأنها مثلنا جزء من أجزاء كون واحد مترابط. فيه قسوى عديدة تمارس عملها دون إرادة سواء دفعت إلى ذلك أم لا. والأجزاء ينفع بعضها بعضا أو يضر بالطبيعة وليس بالدعاء. إذ لا يتفعل الكون بدعائنا، إنه يمنح ولا يعلم ما يمنحه، فهي أوامر من طبيعة الكون^(٢٩). وافلوطين بهذا شديد الإخلاص لنسقه الفكري الذي يقرر أن الوحدة النظامية الضابطة لأجزاء الوجود لا تجري باعتبارها، بل وفقها لتنظيم عقلي عام يولد الانسجام والتناسق التام بين حركات الكائنات جميعا. ومن ثم - وكما أن هاوي الرقص يستطيع إستباق حركات الراقص ومعرفتها قبل حدوثها بمجرد مراقبته له وهو يرقص، فكذلك يستطيع العارف بنظام حركات السماء والواعي بإشاراتها - أن يتعرف على حوادث المستقبل قبل مجيئها^(٣٠).

إذن فللنفس الكلية لدى أفلوطين قدرتها الكونية الفريدة على تنظيم عالمنا بدقة وإحكام، إنما التي تأذن لكل كائن بأن يؤدي وظيفته ويصل إلى غايته وفقا لطبيعته. إنما علة حاضرة في الوجود كله من خلال المبادئ المولدة أو الأصول البغرية - كما يسميها أفلوطين -^(٣١) وتوجد هذه الأصول في النفس الانسانية على هيئة أفكار عقلية هي القدرة المصورة للموجودات وهي التي تصفى عليها أشكالها. إنما - النفس الكلية - علة كل الكائنات وحركات النفوس وقوانينها، وتأثيرها على العالم المحسوس يتم من

خلال هذه الصور البثرية. وتوجد في كل موجود فردى صورة بثرية من خلالها ينفذ هذا الموجود القانون الإلهي الكلي الكامن داخله، حيث تستمع النفوس الفردية إلى هذا القانون من خلال هذه البثر، وعندما يحين وقت العمل تعمل إرادة النفوس الفردية وفقا لهذا القانون وتنفذه لأنها تحمله في ذاتها. وقد توافرت لها القدرة على ذلك، لأن هذا القانون يث في النفوس الفردية الرغبة الدافعة إلى أن تذهب هذه النفوس حيث قدر لها أن تذهب^(٣٧). وفي الكون توجد حكمة واحدة شاملة ثابتة، ألفا مبدأ واحد ينظم كل شئ في نفس الوقت. ويشيها افلوطين بعقل مشرع يضيف النظام على مدينته ويعلمهم مقدما أفعال المواطنين ونواياهم، ويدير كل ذلك بأن يقننه ويعلم كيف يجمع ويؤلف بالقوانين - أهواء المواطنين وأفعالهم - بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق مع الآخرين من تلقاء نفسه^(٣٨).

فإذا إنتقلنا بعد ذلك إلى نظرة افلوطين إلى وضع الموجود الانساني في هذا العالم: أهو حر في اختيار أفعاله بنفسه، أم أن كل أفعاله مفروضة عليه ؟؟ وجدنا ثمة تقارب شديد في سيكولوجيا افلوطين بين افلاطون وبين تلميذه افلوطين، حيث قال هذا الأخير - مثل الأول - بأن العقل والنفس قنا أجزاء من النفس الخالدة الكونية، وهي أجزاء خالدة مثلها، قبط إلى الجسد وتسجن فيه فتحكمه وتسيطر عليه وتوجهه في كل أفعاله. فتحكم في الشهوات والإنفعالات. وبهذا الشكل - ولما كان العصر المسيطر على الانسان هو اصلا جزء من النفس الكلية المسيطرة على العالم أجمع - لا يخرج الانسان لدى افلوطين من مظلة العناية الالهية الشاملة. بل يشغل مكانا تحتها ويشارك في تنفيذها. وقد نظر افلوطين إلى الكائن الانساني على أنه وسط بين الالهة وبين الحيوانات، ومن ثم يميل في آن نحو هذا الطريق ويميل في آن آخر إلى ذاك، فيصبح بعض الناس آلهة والبعض الآخر حيوانات^(٣٩). والسبب في أن الانسان يشارك الحيوانات هو أن له جسما مثلها وفي أنه يشارك الالهة لأن عقله نفسه جزء من النفس الإلهية الكلية.

إنه لما كانت النفوس الجزئية البشرية أجزاء من النفس الكلية فإنها تتحرك وتعمل بموجب توجهها. ويشبه افلوطين التواصل بين النفس الكلية وبين النفوس الفردية بالصوت المنبث بكلية في كل مكان. فكما أن كل أذن تسمعه بكلية وبدون تجزئة، كذلك تكون النفس الكلية موجودة بكلية وبدون تجزؤ في الكون وفي الجسد معا،

والنفس الفردية هذا الافتراض تكون في حالة اتحاد مع النفوس الأخرى لا انفصال له^(٣٥). فلا استقلال لأية مرتبة في الوجود عن سواها. وتلك هي الوحدة الوجودية التي يصطبغ بها نسق الفلوطين وإنتهى فيها إلى أن الكل واحد، وأنه كل يحركه قانون ونظام واحد دقيق من وضع النفس الكلية. وهذا يقترب أفلوطين كثيرا من الرواقية ومن تصورهم للقدر وسيادته على كل مناحي الحياة وكذلك من قولهم بالنفس الكونية ومن إيمانهم بالسحر والعرافة. فإذا كان تصور الفلوطين بهذا الشكل - وكنا قد أحسنا فهم ما يقول - فإنه لن يصح أن نصف الإنسان لديه بأنه حر في اختيار أفعاله كيفما يشاء. فهناك قانون إلهي ينظم كل صغيرة وكبيرة في العالم، ومن ثم يكون الإنسان بالنسبة لهذا القانون الشامل للكون غير حر في اختيار أفعاله، وإنما تكون مفروضة عليه فرضا حسيما تقرر نصوص هذا القانون الإلهي. ولكن مع ذلك نحمد الفلوطين يؤكد بشدة - في المقالة الثامنة من التساعية السادسة التي كرسها للدراسة مفهوم الحرية الإنسانية - على تمتع الإنسان بحرية اختيار أفعاله - فكيف تنفي لأفلوطين أن يفعل ذلك وينجو من الحتمية الصارمة ؟؟ هذا ما سوف نتعرف عليه في النقطة التالية: -

٢ - الحرية في نسيج الحتمية:

رأينا كيف آمن أفلوطين بسيادة قانون العناية الإلهية على كل شيء، وأنه - أي قانون العناية - يعمل عمله في الكون من خلال قانون العلية. ورأينا كذلك أنه آمن - مثل معاصريه - بتأثير النجوم على الحياة الإنسانية.. ولكن لم يكن هذا الموقف الحتمي الصارم هو الموقف الذي إنتهى إليه أفلوطين فأتانا في نسقه. إذ نراه في بدايته معالجته لموضوع القدر في الفصل الأول من التساعية الثالثة يقرر أنه رغم سيادة قانون العلية فوق كل الأحداث، وأنه لا مكان هناك للمصادفة، فإن العلل نوعان: علل خارجية تعمل عملها من خارج النفس الإنسانية، وعلل باطنية قائمة داخل النفس البشرية ذاتها، وهذه الأخيرة يملكها الإنسان ملكية حقيقية وهو السيد عليها، وعليها يقيم أفلوطين إيمانه بالحرية الإنسانية في إختيار الأفعال إختيارا حرا^(٣٦). فالنفس الفردية لديه كانت علة مشاركة إذن في البناء العلي الذي يسود الكون كله. حيث تكون النفس علة فاعلة فينا، هي التي تفجر الفاعلية فينا وإلى جانبها توجد علل أخرى كالقدر. فتفعل النفس أحيانا بعض الأشياء من داخلها وتسيطر على العوامل الأخرى من أجل ذاتها وتقودهم

حيث شاعت، وكلما سمت وارتفعت درجة سمو النفس كلما كبرت درجة تحكمها في العوامل الأخرى.

إذا كان الفلوطين قد جعل النفس الإنسانية جزءاً مشاركاً في النفس الكلية منها تأتي هذه النفوس وإليها تزوب، فإنه لم يشأ أن يفرق النفس الإنسانية إغراقاً تاماً في النفس الكلية كما فعل أفلاطون من قبل. بل أفرد لهذه النفس الفردية ذاتاً ووجوداً حراً خاصاً بها. فهي قادرة على الابتعاد عن النفس الكلية وقادرة على تحقيق نفسها وخلق أفعالها من ذاتها الحرة كعبير عن جوهرها الفردى الخاص وقدرتها على النمو والاتحاد بالأول [الإله] والتمرد على ملذات الجسد. ولن تفقد النفس الإنسانية حريتها هذه أبداً. صحيح من الممكن أن تضعف بفعل قوة و شدة العوامل الخارجية والجسدية أيضاً فتجرف عن طبيعتها، ولكن من الممكن أن تزوب سريعاً إلى رسلها لو تم تبصيرها بطبيعتها الحقيقية، فتضحي عاقلة ومريدة ومسيرة للأحداث بدلاً من أن تكون سائرة فحسب معها.^(٣٧) والفلوطين في ذلك لا ينكر تأثير النفس الفردية بالمؤثرات الخارجية، لكنه يؤكد على تفرد هذه النفس عن كل هذه المؤثرات إذ لها القدرة على مقاومة كل هذه المؤثرات وتحقيق ذاتها، حيث يقول أفلوطين "لقد خلقنا داخل الكون - غير أن للطفل في بطن أمه نفس متميزة عن تلك النفس التي للأم"^(٣٨).

لقد نظر افلوطين إلى النفس الإنسانية على أنها حرة في إختيار أفعالها - عندما تكون ظاهرة ومالكة لروع موجه خاص بها وحدها. فيكون هذا الروع هو وحده الذى ينبغى أن يوصف بأنه حر وواقع في نطاق سيطرتنا، وإنه فعل خاص بنا وحدها، ولم يأت من أى موضع آخر وإنما نابع من داخلنا يوجهنا ويرشدنا. وليس عرضة للزلزل نتيجة للجهل أو الضعف، ولن تكون النفس في نظره حرة لو كانت تملك نوازعا غير مستقيمة أو تحت سيطرة الانفعالات الجسدية.^(٣٩) ومن ثم لا تكون النفس في هذه الحالة مستولة حقا عن فعلها. فلن تكون النفس حرة إذن إلا عندما تتصرف ليس من دافع تأثير خارجي أيا كان، ولا من دفع أى شئ آخر سوى مبادئها هى الخاصة الطارئة في العقلانية. ويعبر الفلوطين عن ذلك بقوله "لن يكون الفعل مقدرًا وإجباريًا إلا عندما يضحي متناقضا مع الحكمة، في حين يكون كل خيرنا من فعل أنفسنا"^(٤٠). ومن ثم كان الجسد لدى الفلوطين العائق الأكبر الذى من الممكن أن يعترض طريق النفس في ممارسة

حريتها، ومن ثم فعلى النفس أن تقهره ولا تقيم بشهواته وإغرائاته حتى لا تضل معه وتنسى ذاتها الحرة.

وينظر أفلوطين الى هذه الحرية الذاتية على أنها شئ فطرى فينا نولد مزودين به. فلا توجد عند امرئ وتخفى عند آخر، بل موجودة عند الجميع. حقا قد يصيبها بعض الوهن عند البعض (الحمقى) في حين تقوى بشدة عند البعض الآخر [الحكماء] إلا أنها موجودة لدى الجميع على الدوام. يقول أفلوطين في هجة - تكرر صداها واضطلعتى الفلاسفة الوجوديين في العصر الحديث - "الانسان في جوهره كائن حر، ومدعو إلى ممارسة حريته، وإلى التحرر من ضحالة واقعة وصولا إلى سمو الحكمة الإلهية."^(٤١) ويقول "الحرية أمر محتوم علينا، إذ لقد منحنا الله فضيلة عدم الخضوع ليد ما، فإمتط طبعنا عندما نكون وحدنا ولا يمكن أن نتخلص منها"^(٤٢) وقد إستند أفلوطين إلى أكثر من دليل على وجود الحرية الإنسانية هذه. وعلى رأس هذه الأدلة، دليل وجود الشر في العالم، ففي رأيه نحن الذين نرتكب الشر بأنفسنا لأننا أحرار في فعلنا ولا يجب أن نلوم العناية الإلهية على الشر الذى يقع للنفس بواسطة جريمتنا الخاصة، لأن العناية الإلهية خيرة تماما.^(٤٣) ويستند إلى برهان أخلاقى هو الخاص بالمسئولية، إذ لا بد من الفصل بين الفاعل وبين المفعول، ولو لم يكن هناك إستقلال لكل إنسان عن غيره في اختياره لأفعاله - لتحمل نتيجة لذلك الكون كله المسئولية عن الشرور وهذا محال، لأن هذا سوف يؤدي إلى إنقيار كل القوانين والقيم والشرائع. وهناك برهان رابع يبرهن به أفلوطين على تمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله، وهذه المرة برهان سيكولوجى يتمثل فيما نراه حولنا من سيطرة وسيادة وتحكم الارادة على الجسم، فهي المسئولة عن الميول النفسية لدى الانسان، ومن ثم فهي حرة ومستقلة عن الجسد.^(٤٤) كما يستند إلى برهان أخير هو وجود العناية الإلهية في الوجود، إذ لا ينبغي - كما يقول افلوطين - أن توجد العناية بطريقة تجعلنا نحن لا شئ، لأن في هذا هدم للقول بالعناية نفسها، فلا بد لكى توجد العناية أن يكون هناك ما يعنى به غير ذاتنا - وهم البشر الزودون بالحرية^(٤٥) وهذا تمسك افلوطين بفكرة السيرة الإنسانية وإنتهى إلى أن الفضيلة ناتجة عن حرية الإرادة، والنشاط الانسانى نشاط لا يخضع تماما للقدر - فما هو الفعل الحر في نظر افلوطين إذن؟؟

يفرق افلوطين بين الفعل الإرادى وبين الفعل الحر، الأول هو الفعل الذى نفعله دون إجبار من الضرورة أو الإنفعال، وإنما إنطلاقاً من إختيارنا الخفى وبدون قيد على إرادتنا من الخارج، نفعله بشكل معمد وشعورى، وتكون مسئولين عنه، أما الفعل الحر فهو فعل نابع أصلاً من داخلنا وإختيارنا الخفى وبدون قيد ولكننا نفعله دون أن نلتم بمعرفة التفاصيل والروابط التى تحيط بفعله. ويضرب افلوطين مثالا على ذلك بقدرته المراء على إقرار القتل، فلو حدث وقتل امرئ ما وإلضح فيما بعد أن القتل كان أباه - قتله عن طريق الجهل أو الخطأ - فلن يكون فعله هنا إراديا وإن كان فعلا حرا بالتأكيد. فإرادية الفعل لدى أفلوطين - تماما كما كانت لدى أرسطو من قبل - لا تركز فحسب على المعرفة بالتفاصيل بل وعلى المعرفة بالروابط والعلاقات الكلية للفعل.^(٤٦) ورغم ما فى هذا التعريف من عيب، إذ ربما كان الأمر فى الحقيقة على عكس ما يزعم أفلوطين - وذلك لأن ما فى سلطتنا أن نفعله لا يحتاج إلى الاشتغال على معرفة ما نفعله كما يقول الاستاذ ريس^(٤٧)، كما أن الوعي والمعرفة بفعل شئ لا يتزمان التحكم والسيطرة على هذا الفعل، إذ لا تكون المعرفة مسورة وأمسرة إلا فى حالات نادرة - رغم ذلك - ينتقل أفلوطين بعد ذلك سريعا إلى سؤال يطرحه على نفسه هو: على أى من الملكات السيكولوجية تعتمد الإرادة الحرة؟؟

وفى إجابته على هذا السؤال يأخذ أفلوطين بتقسيم أفلاطون الثلاثى الشعب للنفس الإنسانية: فهناك جزء فى النفس يهتم بالجسم [الشهوة] وجزء عاقل علىوى وخالد [أسماء بالناصح الأمين] وجزء وسط معتدل بينهما [الفضب أو الإنسان الوسط كما وصفه].^(٤٨) ويؤكد على أن أفعال البشر تتباين وتتنوع وفقا لتنوع الجزء الذى تصدر عنه من النفس. ففي الشرير تسود شهوات الجسد ويعلو صوقا على صوت الجزء العاقل فينا، والعكس فى الإنسان الخير يسود الجزء الناصح الأمين. ويشبه افلوطين الجزء الوسط بمدينة يسودها عنصر الاعتدال والديمقراطية، فى حين يعتبر الجزء العاقل تام الفضيلة وأسمى كل الأجزاء وأحكمها فيه تقود قسوة واحدة تحكمم باقى القوى وتنظمها.^(٤٩) وكما هو متوقع من أفلوطين - بوصفه تلميذا وفيها لسيكولوجيا أفلاطون - يؤكد على أن الإرادة الحرة الإنسانية تركز على الجزء العاقل الحكيم من النفس، بينما لا يمكن أن تستند إلى الشهوة أو إلى الفضب، وإلا لأضحت الحيوانات والأطفال

كائنات مشاركة في إمتلاك هذه الإرادة الحرة، وهذا غير صحيح، إذ لا أحد من هذه الكائنات مالكا وسيدا على نفسه. فضلا عن أن الشهوة ملكة تسعى بشكل ضرورى إلى إشباع مطالبها الخاصة فحسب ولا تكون موجهة للأشياء ولا سيدة عليها. بل تكون معبرة فحسب عن الاتجاه نحو الأشياء - فكيف نسب الإرادة الحرة إلى نفس كـهذه تعتمد على الآخرين^(٥٠)؟؟ وانتهى أفلوطين إلى رد المستولية إلى الإرادة، ورد هذه الأخيرة إلى العقل المتصور بنور المعرفة، إذ لا تمتك الإرادة الحرة بشكل فعلى لو كان المرء جاهلا بالممر الذى يجعل قراره أو فعله فعلا جيدا، أو كان المرء متصرفا إنطلاقا من الظن والخيال - المستار بالتحسنية. وبناء على ذلك لا يكون الداعر الذى يتصرف عادة تحت سطوة خيالات الشهوة الجسدية منجزا - فى رأى أفلوطين - لأفعال حرة. إننا لا نعزو الحرية إلا إلى الأفعال المنجزة بواسطة العقل.^(٥١) ومن ثم يفسق أفلوطين بذلك مع سقراط وأفلاطون فى القول بأنه لا أحد يكون حرا عندما يملك بشكل سيئ، إذ أن المرء فى نظره عندما يكون عاجزا عن فعل ما يكون خيرا ، فإنه يكون عاجزا - فيما يمكن افتراضه - عن الفعل الحر. فمن يعرف الخير لدى أفلوطين يفعله لا محالة - كما عبرت مارى كلارك - فعندما يواجه العقل الحقيقة فلن يكون على الإطلاق غير مبال إلى التمسك بما^(٥٢). وأفلوطين بذلك يميل للأخذ بتمتية سقراط العقلية.

ساوى أفلوطين هكذا بين العقل والمعرفة وبين الحرية الانسانية. ولما كان الأول [الإله] لديه هو أساس كل عقل وكل معرفة، فإنه يكون لدى أفلوطين هو الموجود الوحيد المجتمع بالحرية المطلقة دون الآخرين. والواقع أن حرية الأول لدى أفلوطين كانت حرية سلبية آلية لا إرادية إن شئت الدقة فى التعبير. فالإله لدى أفلوطين حر حرية مطلقة لأنه واحد فى ذاته وسيد نفسه.^(٥٣) وحر بذاته وليس حرا بمجرد المصادفة، وهو الأساس الأول الذى يتمتع كل موجود أن يسمو إليه وعليه تعتمد كل الموجودات.^(٥٤) أما بالنسبة إلى البشر فالحرية لديهم حرية إيجابية فى رأى أفلوطين، لأن الانسان كائن ناقص ويحتاج إلى غيره.

ويتخيل أفلوطين وجود معترض على نظريته عن الفعل الحر، ويقوم بالرد عليه، اما باعتراضه فيلخصه أفلوطين فى السؤال التالى: كيف نعد العقل حرا ومستقلا بذاته وهو يفعل ما يكون موجودا فى طبيعته الخاصة بالفطرة، ولا يمكنه أن يفعل النقيض لـ

أراد ذلك ليمارس حريته كلها؟؟ ويجب أفلوطين على هذا السؤال بسؤال هو من عنده يقول فيه: كيف يقول إمرئ عن هذا بأنه يطيع وهو أصلا لا يجبر على إتباع شئ خارجي عنه؟؟ كيف يعد الموجود الذى يوجه ذاته نحو الخير كائنا مجبرا. لو كانت رغبته فى ذلك إرادية، وتوجهه نفسها نحو الخير، وعازمة بأنه يكون كذلك؟؟ إنه عمل لا إرادى ذلك العمل الذى يتحاشى الخير، ومجبر كل الذى يوجه نفسه نحو هذا الشئ الذى لا يكون غيره الخاص الحقيقى مسيرا فى سلوكه هذا بواسطة قوة أخرى - غير ذاته - اسمى يكون الخضوع لها أمرا إجباريا^(٥٥) وينتهى أفلوطين فى رده على الاعتراض إلى أن العقل لا يكون مجبرا هنا، لأن فى داخله يكون الفعل والماهية متطابقتين، فلا يتصرف فى فعله هذا من أجل شخص آخر ولا اعتمادا على آخر، إنه لا يعترف سوى بوجوده وماهيته هو، ويعتمد أولا وأخيرا على الخير الذى فيه يجد سعادته ورفاهيته، وبالتالي فإنه بمقدار ما يملك هو نفسه من الخير تكون حريته واستقلاله.^(٥٦) وهنا لا يزال أفلوطين يتحدث بلهجة سقراطية افلاطونية، إذ لا يزال مثلهما ينظر إلى العقل على أنه حافز ومحرك إلى التصرف بشكل حر، وانتهى إلى أن الحرية هى العمل والتصرف من أجل الخير، ويقوم العقل بما بشكل باطنى.

فإذا عن لنا بعد كل ذلك أن نسأل أفلوطين: وكيف يمارس الإنسان هذه الحرية أجنبنا، إن الحرية فى جانبها الأكبر نشاط ذهنى، يتجاوز فيه الإنسان الرغبات الدنيا وأحكام الضرورة الخارجية، عاكفا على إستبطان ذاته عقليا" إذ لا شئ - كما يقول - فى الفعل العملى يكون مرهونا بنا، وكل ما هو مرهون بنا يكون فى العقل الذى يتجاوز الحياة العملية". فلا تكون الفضيلة فى الأعمال الخارجية هى الحرية، وإنما تكون فحسب دليلا على الحرية عندما تكون هذه الفضيلة نية باطنية سابقة على العمل ومقصودة كلياً من قبلنا، لأنما بهذا الشكل تكون ناتجة عن قناعتنا التأملية الباطنية بها. فما هو حر فى أعمالنا هو الشئ العائد إلينا، ولا يتعلق بتعاملاتنا العملية فى مظهرها الخارجى بل بفعل داخلى باطنى.^(٥٧) وأفلوطين بهذا يعتق النظرية الأرسطية الموحدة بينا وبين العقل، فهناك تطابق لديه بين الذات الحقة وبين الذات العقلية التى وظيفتها أولا وقبل كل شئ التأمل والإستبطان^(٥٨).

أما عملية المسئولية عن الأفعال فيربط افلوطين بينها وبين الحرية، إذ أن الإنسان بوصفه وسطا بين الألهة وبين الكائنات الدنيا يتمتع بأن يكون له إسهام في بناء أفعاله واختيارها، وكذلك على هذا الإسهام تقوم عملية محاسبته على أفعاله بإعتباره مسئول عنها، إذ أنه ليس كالكائنات الأخرى يجد نفسه على الحالة التي أوجده عليها المبدأ العقلي الأعلى للنفس الكلية، فيقبلها بهذا الشكل ولا تكون له قوة ولا حول على تغييرها، إذ في هذه الحالة كانت سوف تسقط المسئولية عنه، وإنما هو يساهم في تشكيل حياته بنفسه وفقا لما يختاره، ويلام أخلاقيا إن قصر في ذلك، ويمتدح أخلاقيا إن أصاب، وكان هذا التقصير وهذا الاحسان راجعا إليه ومن جريرته^(٥٩). وبناء على ذلك لا تفعل النفس الإنسانية الشر إذن لأنه محكوم عليها بواسطة نظام الأشياء، بل تفعله لأن الانسان تتنازع السيطرة عليه عند لحظة الفعل قوتان: - ذات دنيا وأخرى عليا [عاقلة] ويصدر الشر نتيجة لسيادة وقوة الذات الدنيا على العليا العاقلة. وعلى ذلك يسلم افلوطين بوجود مستويات متدرجة للعناية الإلهية من أعلى إلى أسفل، فتبلغ هذه العناية ذروتها في الجزء العاقل من الإنسان، لأنه في العالم العقلي كل الأشياء تكون مبدأ عقليا ونفسا محضة، وكل ما يصدر من العقل يكون عناية. أما في الجانب الأدنى في الإنسان وهو المادة - فإن كل ما يصدر عنها يكون شرا ومحروما من العناية الإلهية. وعندما يتحول أى فعل منها فيكون خيرا فإنه يستغرق مرة أخرى بواسطة العناية. وينتهي افلوطين إلى أن كل الأفعال التي ينجزها البشر وفقا لذاتهم الحرة تكون أفعالا مندرجة أسفل العناية الإلهية فيما عدا الأفعال الشريرة التي يفعلها البشر يملأ شهوات الجسد وأهوائه، فإنها تأتي منا ولا ندفع إليها بواسطة العناية الإلهية^(٦٠).

لكن يا لها من حرية غريبة تلك التي يدعو إليها افلوطين في نسقه أنفيا ليست حرية ممارسة الفعل أو الإمساك عنه في العالم الخارجي، وفي أمور الحياة العملية، بل هي حرية باطنية سلبية. إذ فرق افلوطين بين حرية الاختيار بين الخير وبين الشر وهي ناتجة عن النقص الذي يعيش فيه الانسان ويتحمل المسئولية عنها الإنسان وهي حرية غير كاملة لا يجلبها افلوطين، وبين الحرية الحقبة التي تتمثل في تسمي الإنسان إلى مستوى حرية العقل (الأقنوم الأول) في الخير، وتخلصه من حرية الإختيار بين الخير وبين الشر. فيرتقى الانسان إلى العقل ومنه إلى الفناء والإلتقاء بالأول وفي هذا الحرية الكاملة،

فكمن الحرية الحققة في العقل النظري الخفى، الذى يسمى إلى الخير إنطلاقا من ذات الإنسان، أما تشير إلى ذات وحياة الانسان الباطنية أكثر منها إلى الحياة الخارجية^(١١). ومن ثم يملك الجزء العقلانى الجوهرى التأملى فىنا - كما يقول الفلوطيين - الحرية والاستقلال، لأنه لا يعتمد فى إنجازة لوظيفته على أى موجود آخر، بل يظل - فى إنجازها - منكبا على ذاته ومتجها إليها، ويرتبط ارتباطا قطعيا بذاته مستكينا إلى الخير، إضافة إلى أن الإرادة ليست لدى أفلوطين سوى الفكر إنما تحاكي ما يتناسب مع العقل. فهى ترغب الخير من جانب وتفكر فيه، ومن ثم يملك العقل ما ترغبه الإرادة، وهى أيضا فى الحصول على رغباتها تصير عقلا. يجب أن نسب الحرية أيضا إلى العقل الذى يقوم على الخير وهو نفسه موضوع الإرادة الأوحد. وينتهى الفلوطيين إلى أن النفس تكون حرة وعندما تقهر كل الصعوبات وتسمى إلى الخير، وتفعل كل شئ من أجله، أما العقل فيكون حرا بذاته^(١٢).

لكن هل يصح أن نعتبر هذه الحرية الباطنية - حرية حقيقة ؟؟ لا شك أن هناك من يعترض عليها، فهى ليست حرية حققة، لأن الانسان فى الواقع لا يكون سيدا على ما يكون عليه [طبيعته الفطرية الخاصة] وإنما تدخل العديد من العوامل الخارجية فى تشكيل طبيعته هذه، وهى ملابسات وظروف لا حول له فيها ولا قوة عليها [البيئة التى يولد فيها والصفات الوراثية التى يرثها عن والديه وأسلاله] فيكون الإنسان - وفقا لهذا الاعتراض - متصرفا أو عارفا بالفعل كلما قهر على ذلك فى حقيقة الأمر بواسطة الضرورة. ورغم وجاهة هذا النقد فلا يستسلم له أفلوطين، بل يرى أنه كلام متناقض ذاتيا ولا ضرورة إليه أصلا وأنه يهدم مفهوم الإرادة والحرية والاستقلال رادا إليهم إلى مجرد أوهام ونعوت جوفاء. وينتهى أفلوطين إلى أنه من السخف التأكيد على أنه لا يكون حرا ذلك الذى يتصرف بما يتفق مع طبيعته، لأن مثل هذا التأكيد سوف يتضمن القول بأن الحرية تتمثل فى الأفعال التى تتعارض مع طبيعة الانسان وهو قول ينفى الحرية نفسها كما هو واضح^(١٣). وفى موضع آخر من الفصل نفسه يؤكد أفلوطين على أنه رغم أننا ليست لنا السيادة على نشأتنا وخروجنا إلى حيز الوجود، وإنما الوجود نفسه هو الذى له السيادة علينا، فإننا من الممكن أن نقول مع ذلك - وبمعدل معين - إننا نكون أسيادا على أنفسنا^(١٤) فليست الحرية تعنى أننا نصوغ أنفسنا لأنفسه من

المستحيل أن يخلق شئ ما نفسه ويبرز ذاته إلى الوجود. إنها المعضلة القديمة والمستعصية على الحل والتي تواجه كل مذهب يحاول التوفيق بين الإيمان بالقدر الشامل وبين عملية إفراذ مكان في هذا القدر لحرية الفعل الانساني. وقد ظن أفلاطون أنه بالقول بالحرية الباطنية هذه قد نجح في الخروج من هذه المعضلة، وتصور أن الانسان يكون حرا داخل بناء هذه العناية الالهية الواعية بكل ما هو قائم، وكل ما يجري ويحدث يجري وفقا لها وليس يفعل بواسطتها طالما أن الاشخاص الأحرار من الممكن أن يسبوه.

لا يكون الإنسان الأفلاطوني حرا لأنه يفعل ما يشتهي أن يفعله، بل حرا بقدر ما يؤدي العمل الذي يجب أن يفعل. وإذ ذاك يتفق عمله مع النظام الكوني ومع الرعاية العلوية وإشرافها. فيضحى خضوعنا للناموس الكوني نوعا من إستيطان هذا الناموس.^(٦٥) فلم يكن "القدر" لدى أفلاطون قدرا غاشما يقضى تماما على فاعلية الإنسان في الحياة، بل كان هو الذي يجعلنا أحرارا ونسعى بأنفسنا إلى الخير بالفطرة. إنه مذهب "الجبر الذاتي" الذي يحاول التوفيق بين الحتمية وبين الحرية وذلك بجعل الحرية شيئا إجباريا في فطرة الانسان لأنه يشارك في الوجود الالهى بشق منه.^(٦٦) لقد كان أساس الحرية والمستولية والواجب الأخلاقى في الانسان إذن لدى أفلاطون ليس القدر وإنما ذات الإنسان الباطنية المتصلة بالإله" إذ عندما يطيع الانسان القوانين الاخلاقية فإن هذا طاعة لذاته هو وللمبدأ الجوهرى المتأصل فيه وهذا إعتراف منه بالوحدة الجوهرية في العالم، الجامعة بين الإله وبين الإنسان".^(٦٧) فلا وجود للواجب الاخلاقى الخارجى المطلق الذى يأمر فيطيع الإنسان حتما وإلا حل عليه العقاب، بل الانسان هو الذى يستولد الواجب الأخلاقى من داخله عندما يريد هو نفسه بحق أن يتصرف بشكل خير وحر وعقلانى. فالواجب لديه هو نوع من المطالبة إذن بالتصرف بشكل عقلانى إنسانى. ويقترح الاستاذ ريبست بسبب ذلك أن افلاطون يعيد صياغة مبدأ "يجب عليك من الناحية الأخلاقية فعل هذا وذاك" إلى "عندما تريد أن تصبح أفضل وأكثر حرية وأقرب إلى الخير ينبغي عليك فعل كذا"^(٦٨).

إن أبرز تجسيد لزعمة افلاطون الفردية الباطنية السابقة - كفارق بينه وبين أفلاطون - هو أن أفلاطون رغم قصره الحرية الناعمة المطلقة على الإله(الأول) لديه فإنه يتيح الفرصة أمام الانسان الفرد لبلوغ هذه المرتبة وذلك بأن يكده هذا الانسان الفرد

نفسه لأن يصير حكيما، أو قل - لو شئنا الدقة - لكي يصير إلها فيبلغ أقصى درجات الحرية والسعادة. ولن يبلغ الإنسان هذه الدرجة في رأيه إلا عندما يمرر نفسه من تأسير الأشياء الخارجية، ويصبح مبدا على نفسه ومحققا للخير والفضيلة الكامنين فيه بشكل ذاتي. فمن تراه ذلك الذي يمكنه ساعته - كما يقول أفلوطين - أن يخضعنا للضرورة أو حتى للمصادفة العمياء. طالما أننا سوف نصبح الحياة الجوهرية نفسها.^(٦٩) إذ أنه كلما زاد نصيب الإنسان من تجميد الخير كلما زاد نصيبه من الحرية والوجود. حتى يصبح الإنسان موجودا منفردا مع إرادته، أبتعد تماما عن المادة - الشق الدني من - وصار إلها. ينبغي علينا أن نتخلص ونفتك كل الحجب الأرضية ونصعد إلى الخير والواحد. غير أنه مهما حاول الإنسان بلوغ الحرية المطلقة، فلن يمكنه هذا سوى في العالم المعقول وحده الذي تكون المعرفة الكاملة متاحة فيه وحده. لقد كانت الحرية لدى أفلوطين في الواقع نوعا من الميل الطبيعي القائم على العقل ومتجها إلى الفعل. إنما خلط من المعرفة بما يكون صائبا مع إقرار مباشر حتمي لترجمته هذه المعرفة إلى فعل^(٧٠).

لكن هذا الاتجاه نحو الأول والاتحاد به باطنيا الذي يجسد ذروة الحرية لدى افلوطين - ألا يقود إلى فناء ذات الإنسان تماما في الأول والقضاء على الإنسان الفرد الذي سعى افلوطين نفسه أصلا إلى تمييزه بوصفه كيانا مستقلا ؟؟ لا يظن افلوطين أن الأمر مؤدي إلى ذلك. إذ آمن أن إلقاء الإنسان بالأسفل [الإله] وفناءه فيه - هو إلقاء الإنسان مع ذاته ليكون أكثر حرية، وذلك لأن الأول حاضر في كل واحد منا ويمرر الإنسان عندما يجتهد للتكامل واللقاء به باطنيا.^(٧١) فلم يكن الإنسان لدى افلوطين مجرد ممثل - كما يزعم كارل ياسبرز -^(٧٢) يؤدي دوره المرسوم له بواسطة العناية الإلهية في الدراما الكونية، وأنه لا يجب عليه أن يشكو من الدور المرسوم له منذ الميلاد، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبح كل كلام افلوطين السابق عن الحرية الباطنية لنوا لا طائل منه. إن الإنسان - في الحقيقة - لدى افلوطين مساهم إيجابي في سير الدراما الكونية، أي أنه علة فاعلة فيها إلى جانب غيره من العلل الأخرى. فلم تفترض الرسائلان اللتان يتحدث افلوطين فيهما عن العناية الإلهية - أن الإنسان شيء بممثل يمثل العديد من الأدوار، وإنما مهما كانت قوة القدر - يظل بإمكان الإنسان أن يتخذ - لدى افلوطين - قرارا بالفضل، ومن الممكن لقرار كهذا أنه يعبر حتى مجال حياة

الفعل والسلوك. وأفلوطين عندما يناشد تلاميذه مطالباً إياهم بإتباع الحياة الخيرة، والإبتعاد عن مكابذ وإغراءات الوجود الفاني لم يكن يتحدث آنذاك حديثاً أجوفاً، بل كان يقول شيئاً له هدف ومعنى، كان يعنى بهذا أن الانسان هو السيد الوحيد على نفسه^(٧٣).

هناك نقطة أخيرة يجب أن نعرض لها هنا، لأنها متصلة اتصالاً وثيقاً بالحرية الإنسانية لدى أفلوطين: - هي نقطة هبوط النفس إلى الجسد من العالم الأعلى المعقول ألا يكون في هذا الهبوط والحرمان من الخير الأسمى إجبار وقهر للنفس على فعل شيء ضد إرادتها ؟ ؟

الواقع أن أفلوطين لم ير في هبوط النفس هذا المعنى السابق، إذ نظر أفلوطين إلى مسألة هبوط النفس إلى عالم الحس من منظور الحرية الباطنية الذي يؤمن به، ففعل الهبوط في رأيه فعل قهري مفروض على النفس بشكل جبري، كما لا يكون أيضاً حراً وتلقائياً تماماً من قبل النفس، وإنما يجمع بين الفعل الجبري وبين الفعل الحر. إذ كان من الضروري أن قبض النفس من أجل كمال الكون وكمقارب لها على جرائمها، لكن هذه الضرورة تنطوي في نسيجها على الحرية وذلك لأن النفس تنجح إلى الجسد بحركتها الخاصة وتوجه نحو الجسم الذي يجذب ميلها الطبيعي إليه^(٧٤). ولا يكون هذا الهبوط خطيئة في ذاته، بل النتيجة المترتبة على قانون ضروري للنظام الكوني العام. إذ عندما نحين لحظة الهبوط قبض النفس تلقائياً، وتدخل في الجسم الذي ينبغي لها أن تحصل فيه. وتكون رغبة النفس في الإستقلال والتفرد رغبة قائمة فيها بفعل الضرورة الكونية، وهي التي تصف خلف هبوط النفس إلى العالم، إنما الضرورة الكامنة في كل موجود وتدفعه إلى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته، بدلا من كون النفس الفردية فانية في النفس الكلية في العالم المعقول، وينهنا أفلوطين هنا إلى أن فعل الهبوط لا يجب أن نفهم منه على أنه فعل عقلائي - أي بفعل إختيار متروى - صحيح أنه فعل إرادي، ولكنه ليس إختياراً عقلياً، أنه شبه بقفزة غريزية تشبه الورع الغريزي القطري في الروح^(٧٥). وأفلوطين بهذا يظل مخلصاً لمبدأه السابق المؤمن بإيمانا شديداً بالفردية.

ولا يعنى هبوط النفس إلى البدن فساد هذه النفس وإسلاخها تماماً من أصلها ومصدرها الإلهي أو حتى شرها. حقا تستقل النفس الفردية عن هذا الأصل وقد يحدث

وتناساه بعض الوقت وتنغمس في شهوات وملذات جسدها، ولكن رغم ذلك تظل النفس دائما مشتملة على جزء دائم فيها من النفس الكلية العلوية وهو العقل - وبطل بإمكان النفس أن تعود إلى أصلها وتفض يديها تماما من أدران الجسم. ^(٧٦) وأفلوطين متأثر هنا بشدة بالفيثاغورية وكذلك بأستاذه أفلاطون. زد على ذلك أن هذا الميوط لا يمكن أن يكون شرا على الإطلاق، وذلك لأن الكون - كما رأينا أنفا - وحدة عضوية مترابطة لدى افلوطين، وكل جزء منه - لو نظر إليه على حده - يكون خيرا كذلك مثله مثل الكون الخير كله. ومن ثم ففعل الميوط فعل عظيم وضرورى.

تلك هى أهم الخطوات التى إتخذها افلوطين فى نسقه للتوفيق بين إيمانه بالخميمة وبين إيمانه الشديد أيضا بتمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله فى هذا العالم. فهل نجح أفلوطين فى التوفيق بينهما كما تساءلنا فى بداية الفصل؟؟.

الواقع لم يكن توفيق أفلوطين بين النظام الإلهى الكونى وبين القول بالحرية الانسانية بالدرجة التى تسمح بأن تقبله على علمه، ولم يكن دفاعه عن الحرية دفاعا مشرا. بل يمكننا أن نقول مع كارل ياسيرز "إن القول بالحرية كان عنصرا غريبا فى نسق أفلوطين وتخطيطه الكونى، إذ كان الوجود لديه بناء مترابطا ومتشابكا فى دائرة أبدية وضرورية من عمليات الصعود والميوط من الأول وإليه. كما أن النسق لا يوضح السبب الذى من أجله تفصل النفوس الفردية الموهوبة بأشكال من الإرادة الحرة عن النفس الكلية ولا السبب الذى من أجله - بالإضافة إلى ضرورة هبوط النفس الدائرى - يكون هناك سقوط للنفس الفردية أصلا ^(٧٧) ونحن نردد مع كارل ياسيرز هذا الرأى نضع أمام أعينا قول افلوطين نفسه "إن كل فعل فى الحياة العملية خاضع للسحر الطبيعى، إذ أننا لا نندفع سوى نحو الأشياء التى سحرتنا الطبيعة للإجذاب إليها. ففى الحياة العملية لا تكون حرية المرء ولا عقله هما مصدر سلوكه، وإنما يكون الجزء اللاعقل منه... فكل رغباتنا وأهوائنا تتبع فىنا نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا نتعلق بالحياة وفى هذا يكون سحر الطبيعة. ^(٧٨) وهكذا وببساطة يتكرر افلوطين لكل ما سبق وأن أدلى به فى تمجيد الحرية الانسانية وتشديد المسئولية الأخلاقية عليها.

والحقيقة التى نلمسها بوضوح فى كل ما سبق هى أن أفلوطين لا يفسح فى نسقه سوى حيزا صغيرا جدا للحرية الانسانية اشار إليه الاستاذ ريبست بقوله "الحرية لدى

أفلوطين تكون موضوع نية وعزيمة فحسب.. ومن ثم فإن الأفعال التي يأتيها الإنسان يصح أن نصفها فحسب بأنها شبه حرة Semi-Free وليست حرة بشكل كامل.^(٧٩)

فنحن نجبر في كل أفعالنا بواسطة العوامل الخارجية، فلا نستطيع أن نتجزها بأنفسنا وحدنا، بل هناك عدة عوامل وملابسات خارجية من الواجب توافرها لتنجز ما نفعله أصلا. بل أن مسألة الحرية الإلهية في نسق أفلوطين - والتي أعتبرها الأفلوطين الحرية الوحيدة الحقيقية والمطلقة - لا تخلو من هذا الغموض. فلا نجد في هذا المذهب جوابا منطقيا مقنعا على وجود حرية الهية، بل مجرد تأكيد وتشيه منه وكفى. إذ ينفي أفلوطين فكرة الخلق الإرادي عن الإله، ويجعل القيض عملا واقعا بالضرورة وحدها، وهو بذلك يعرض الحرية الإلهية لخطر^(٨٠) إن لم يكن ينسفها نكثا، مما يؤدي إلى هدم خيرية الإله نفسها عنده، إذ ما فائتقنا طالما أن هذا الإله ليس سيذا على فعله. إن الأفلوطين بكلامه هذا يعود إلى المفهوم القديم للقدر الذي يسرى حتى على الألهة نفسها. إنه لكي يتهرب من جعل المادة جوهرًا مستقلا عن الإله، يخضع الإله لقانون طبيعي مستقل عنه، وهذا يهدم أصلا ما يسعى من قبل إلى تأكيده وهو أن الإله يكون الكل والمصدر والغاية لكل شيء^(٨١).

كما أن هناك جملة تناقضات أخرى لا يسلم منها تصور الأفلوطين للحرية الإنسانية، على رأسها قوله إن النفس تربط العالمين العلوي والمادى مع أن أفلوطين يؤكد بشدة على وجود فجوة عظيمة بين هذين العالمين للدرجة أنه لم يعد قادرا على تمييز العلاقة الضرورية التي تربطهما معا. كما أن إمكانية التوسط بينهما تتعارض في حد ذاتها مع التقابل المطلق للعالمين. ثم ما الذي يجعل النفوس الفردية تنتج صورة ناقصة؟؟ إنه ليس حلا لهذا القول إن هذا القصور راجع إلى المادة الناقصة والموجودة وجودا مسبقا لأن هذا سوف يجبرنا إلى السؤال: - لماذا كان يجب أن توجد المادة ذاتها أصلا في عالم من المفترض أنه كامل ونابع من إله كامل^(٨٢)؟؟ ألم يكن بإمكان هذا الإله الخير الكامل أن يوجد عالما كاملا مثله خالي من النقص والشر؟؟ وهذا ما يقودنا إلى النقطة الأخيرة في دراستنا لمعالجة أفلوطين للحرية الإنسانية، وهي تصويره حل مشكلة وجود الشر في هذا العالم.

٣ - مشكلة وجود الشر في العالم:

يشير افلوطين في بداية الفصل الثامن من التساعية الأولى - وهو الفصل الذى ناقش فيه مشكلة الشر - إلى ما في دراسة الشر ووجوده من صعوبة، مصدرها أنه يجب أن تكون هناك - في أى دراسة - مشابهة بين الدارس وبين المدروس. ولما كانت طبيعنا نحن خيرة بالفطرة فمن الصعب لها أن تدرس الشر. ولكن يحاول أن يخفف من حدة هذه الصعوبة بإشارته إلى أنه لا يوجد هناك سوى علم واحد فحسب يمتص داخله كل الأضداد، ولما كان الشر نقيض الخير، فإن معرفة الخير تتضمن معرفة الشر. فلا تعارض بين الشر وبين دراسته له. يتجه أفلوطين بعد ذلك إلى حل مشكلة وجود الشر بطريقة منطقية، فلا يفترض ثنائية هائسة لمصدرى الخير والشر في الوجود كما فعلت الغنوصية، ولم يقل إن الإله خير وشرير في وقت واحد، بل حلها منطقيا.

ينظر افلوطين إلى الشر بنوعيه الطبيعي والأخلاقي على أنه أمر ضرورى في الوجود وكانت له العديد من الأسانيد المنطقية التى إستند إليها في تأكيد هذا السراى. ننظر أولا إلى تصوره عن الشر الطبيعي، فتجد أفلوطين يشارك أفلاطون في النظر إلى المادة على أنها مصدره في العالم. إذ يوحد افلوطين بين المادة وبين الظلام أو اللاوجود إنها آخر مرحلة في سلسلة الوجود، وبعدها عن الأول - مصدر الوجود الخير كله - أنها لا وجود وسلب مطلق، مجردة تماما من الصورة والخيرية، أنها الطرف المقابل تماما للأول. ومن هنا إعتبر أفلوطين الشر الكونى ضرورة كونية. إذ كان لابد أن تكون هناك نهاية لسلسلة القبيض - وفقا لبناء المترج الذى يضعه افلوطين لصنور الموجودات عن الأول، ومن ثم فوجود المادة - الشر - امر ضرورى، ضرورة أن يصبح النور أخيرا ظلاما عندما يتعد إبتعادا سحيقا عن مصدره، وهكذا يتحول الخير حتما إلى شر عندما يتعد إبتعادا تاما عن مصدره. وأعتبر افلوطين هذه المادة [هذا النقض الضرورى المطلق] هى مصدر كل الشرور الموجودة في العالم.^(٨٣) ووصفها لذلك بأنها الشر المطلق الذى لا يمكن أن يتجاوزه أى خير، ووصف الأجسام التى تشارك في المادة بأنها شرور ثانوية فحسب.

لا يعنى قول أفلوطين بضرورة المادة في الوجود أنه يقول بثانية ما نوية غنوصية إذ لا وجود لديه على الإطلاق إلا للأول وما يصدر عنه، أما المادة فهى لا وجود محض.

وما كان له أن يضعها في مذهبه إلا أنها ضرورة منطقية يحتمها كمال سلسلة الفيض. ولا توجد سوى في عالمنا الغسوس وحده، أما العالم العقلي الإلهي فيخلو تماماً منها وبالتالي من الشر، لأنه كله وجود وخير.^(٨٤) غير أن وجود الشر في عالمنا الغسوس لا يعنى أنه كان عالماً سيئاً في نظر أفلوطين، بل كان في نظره أفضل العوالم الممكنة على الإطلاق لأنه من صنع الفاعلية الخلاقة للأول، وكل شئ فيه يكون للأفضل حقا فيه جوانب نقص وفيه أشكال معاناة وآلم - وأحيانا ما تحل هذه الشرور بالفضل - لكنها في رأى أفلوطين صور مصادفة في النظام الكبير، كما يرفض إعتبار معاناة الفرد شيئا ضرورياً لكمال الكل، ويفضل أن يقول إن المعاني البرئ سوف يستفيد من معاناته إن في هذه الحياة أو في الآخرة^(٨٥). لقد صدر العالم كلا واحداً جيلاً وخيراً في مجمله وتناغم مع ذاته. ولا يجوز أن نلقى اللوم على الأول لأن جزءاً صغيراً أو حدثاً ثانوياً نراه سيئاً. إذ من عدم الانصاف - كما يقول أفلوطين - أن تلوم الكل بسبب الأجزاء، فضلاً عن أنه من الضروري وجود صراع وحرب بين الموجودات في هذه الحياة الأبدية، إذ لا أحد من هذه الموجودات قد جاء إلى الوجود ليخلد^(٨٦).

وبدلل الفلوطين في الفصل الثاني من التساعية الثالثة على شمول العناية الإلهية للكون كله، وعلى أن وجود الشر الكوفي - ضرورة منطقية - في العالم، إذ إضافة إلى حججه المنطقية السابقة يضيف الفلوطين هنا حجة أخرى مؤاها أن العناية الإلهية تتم أولاً وأخيراً بالكل، وتقتضي في سبيل كمال هذا الكل بالفرد، ويضيف إن معظم الشرور التي تبدو كذلك - تكون في الحقيقة نافعة على الأمد البعيد ويقتضيها حماس غير الكل الكبير، فالمرض والفقر نافعان لأنهما مثال على العقاب العادل ويجعلان البشر يستيقظون ويوقظون العقل فيهم، ويعلمون ما تكون عليه الفضيلة.^(٨٧) إن عمل العناية في الكون - كما يشبهه أفلوطين - مثل لوحة الفنان المتكاملة، فلا أحد يمكن أن يلوم الفنان لأن الألوان ليست لامعة في كل موضوع في اللوحة لقد وزع توزيعاً صحيحاً الألوان التي تناسب كل جزء حسب طبيعته واستعداده كما أنه لا أحد يحترم إمراً يزدرى مسرحية لأن كل الشخصيات الواردة فيها ليسوا بطلاناً، وأن هناك خلعا وأجلافاً.^(٨٨) وينتهي أفلوطين إلى أن وجود الشر في عالمنا لازم لوجود الخير ولكمال الكل، ولا يمكن أن يزول منه على الإطلاق إلا إذا زال العالم نفسه من الوجود. ومن ثم

فمن الحماسة - كما يقول أفلوطين - أن تدعو الألهة أن تزيل الشر من العالم وتخلصنا منه، لأن هذا في حقيقته دعوة لها إلى أن تدمر العالم أصلا.^(٩٩) وكذلك إلى تدمير العناية الإلهية نفسها. إذ بماذا سوف تكون عناية أصلا ؟؟ فلا يمكن أن يوجد عالم كامل بدون وجود الشر فيه - المادة - لأنه مزيج من العقل والمادة.

ورغم اتفاق الملوطين مع أهل الرواق في القول بأن النقص مقترن دائما بـالجزء فإنه لا يتفق معهم في إنكار وجود الشر الكوني إنكارا تاما كما فعلوا في منهبهم - فالشر باق كشر مهما حدث. وذلك لأن إفراض وجود ملكة كاملة من الخير احتمال لا يتحقق إلا في عالم مفارق لعالمنا الذي نعيش فيه. إن الكمال المطلق لا وجود له في عالمنا الذي يعتريه النقص دائما بسبب خضوع جزء منه لتأثير المادة مما يمنعه عن تلقى الخير الكامل وإكسابه من الأول إكسابا تاما.^(١٠٠) كما أن تأثير النجوم على أحداث عالمنا قد تتج بـاختلاطه بالأجسام نتائج مختلفة، صف إلى ذلك أن الذات قد تلقى أثرا منه ففعل على نحو مختلف عما تلقته. فلا تستطيع التحكم في الهبة التي تالها. فالوجود الذي يجوز داخله نظاما مستعارا من غيره قد يفشل في إكساب هذا النظام إكسابا تاما، إما بسبب طبيعته العاجزة وإما بسبب ظهور ملبسات خارجية على نحو ما قلنا^(١٠١). ولا ينكر الأفلوطين وجود تناغم عظيم في العالم، وما يتكره هو أن يشكو أمرئ فرد يعاني من الصدام والتوتر القائم في التناغم الكوني، لأن مثله في هذا مثل السلحفاه التي تداس تحت وطأة أقدام الرافعين عندما تسير رقصة جماعية عظيمة وحاشدة بجلال وفخامة إلى النروة. إن المعاناة نتيجة ضرورية للتجسد والحلول في الجسم فلا يمكن للمرحية الكونية أن تستمر بدون وجود التقيضين: الخير والشر، وكل إنسان يؤدي دوره الذي يناسبه على خشبة مسرح الحياة، ويلقى جزاءه المناسب وهفواته وشروره ليست لوجود قصور في تأليف الرواية" إذ لن يكون الكل تاما وعادلا - إذا كان كل واحد حجرا، وإنما عندما يساهم كل واحد بصوته الخاص في سمفونية واحدة متناغمة مغنيا حياته الخاصة والتي قد تكون ناقصة".^(١٠٢) فهناك دور في هذه المسرحية للمرء الذي يتحدث بالإلحاد والتجديف، ويرتكب الرذائل، وآخر لمن يتحدث بالإيمان، وكل يمثل يضمن طابعه الشخصي على دوره فيكون مستولا عن التمثيل الجيد أو السيئ للدوره.

غير أننا نلاحظ في حديث افلوطين السابق عن الشر الكوني أنه تارة ينظر إلى عالمنا على أنه موطن الشر، وتراه يصفه بأنه عالم خير إلى حد عظيم. ولا تفسير لهذا الانقسام سوى أن افلوطين اهدى إعجابه بالعالم عندما كان ينظر إليه على أنه فيض من الموجودات العاقلة، أما الشر فيه فينظر إليه على أنه ناتج من طبيعة الملقى الخاصة وعدم قدرته على تلقي الخير الهابط عليه.^(٩٣) أما السؤال: من هو مؤلف الشر الكوني هذا؟؟ فلم يره افلوطين سؤالاً مناسباً أو منطقياً أصلاً ويعتبره مغالطة منطقية لأنه يفترض ضمناً أن للشر صانعاً في حين النقص من الممكن أن لا يكون له صانعاً لأنه ضرورة كونية^(٩٤). يرجع إلى المادة والمادة موجودة منذ الأزل. ويلجأ افلوطين للعديد من التشبيهات لتقريب فكرته عن ضرورة الشر الكوني إلى الأذهان، وعلى رأسها التشبيه بالأوتار الموسيقية في الآلة، فالوتر الغليظ ضروري فيها مثل ضرورة الوتر الرفيع لعزف سمفونية رائعة. وكذلك التشبيه بالمتوسمين المتوسمين في الدوقة، وينتهي إلى أن اللحن الكوني العام يحتاج إلى المتوسمين السيئين الذين يصرون الصرخات المزعجة إحتياجه إلى المتوسمين الجيدين، ويعمل أيضاً تشبيه الجلاد الرسمي للدولة، فهو شخص وغد، ولكنه ضروري لجعل المدينة محكومة جيداً وآمنة^(٩٥).

من الواضح أن أفلوطين في تصوره السابق للشر الكوني يحاول عمل المستحيل على حد وصف تشارلز جرين.^(٩٦) إذ يحاول أن يفسح في بناء العالم مكاناً للنقص وفي الوقت نفسه يتمسك بمجربته وكماله وأنه صدر على صورة العالم المعقول وكماله هو متوقع بفشل أفلوطين - كما فشل الرواقيون قبله - في إيضاح كيف تشتق المادة وهي الشر والنقص المطلق من الإله - الأول - الذي هو الخير والكمال المطلق. كيف يبدع الكمال نقصاً والخير شراً فهذا يتضمن تناقضاً غير مستساغ. زد على ذلك أن هناك تناقضاً آخر في مفهوم المادة نفسه لدى أفلوطين: - إذ بينما يؤكد على أن المادة سلب ولا وجود محض، نراه في الفصل الثامن من التساعية الأولى يؤكد على أنها قوة شريفة بشكل إيجابي وفعال وذات قدرة على مقاومة النظام.^(٩٧)

أما الشر الأخلاقي فيرجع في تصور افلوطين إلى الخطيئة التي يرتكبها البشر في هذا العالم، وهذه الخطيئة بدورها نتيجة مرتبة على ما يتمتع به البشر من إرادة حرة. إذ عندما تبت النفوس الفردية إلى هذا العالم وتسجن في الأجسام يحدث بسبب ما لها من

حرية في التصرف والفعل أن تتجذب النفس إلى شهوات الجسد وملذاته وتنسى أصلها
 الخير فتتهوى في قعر الخطيئة.^(٩٨) حقا لا تكون النفس شريرة بطبيعتها لكنها تصبح
 كذلك إذ بسبب إثارة الجسد لها ونتيجة قبحه لها - تكون عرضة لأن تنحط وتصبح
 شريرة وذلك بأن يسيطر الجزء غير العقلاني فيها - الذى من سماته اللاتمين والعوز -
 على كل النفس فيعوق العقل عن أعماله ومهامه الطبيعية، لكن النفوس الكاملة التى
 تكون متجهة إلى الخير دائما، فإنما تدرأ المادة عنها ولا تقترب من الشر.^(٩٩) حقا لا
 ينكر الفلوطين ما لمعرفة الشر من فائدة على النفس حيث تجعلها أكثر وعيا وإدراكا
 للخير، ولا ينكر أنه من الضروري أن قبض النفوس جميعا إلى الأرض لتكتسب هذه
 الخبرة وتزداد معرفتها بالخير أصلا^(١٠٠)، لكنه ينبه إلى ضرورة أن تزوب النفوس سريعا
 إلى أصلها، ولا تستكين إلى الجسد وشهواته.

فإذا كان الشر الأخلاقي من جريمة البشر وحدهم لمتعمهم بإرادة حرة في
 اختيار أفعالهم، فإنهم يكونون مسئولين عن هذه الشرور مسئولية أخلاقية وجنائية لأقسام
 هم أنفسهم القوى الفاعلة لها، يندفعون إليها من داخلهم، وكان بإمكانهم أن يقاوموها.
 فالمسئولية هنا تقع على النفس المذنبة التى تتخذ الاختيار الشرير.^(١٠١) ومن ثم نرفض ما
 يذهب إليه الاستاذ كلارك G.H.Clark من أن نظرية أفلوطين في النص السابق نظرية
 حتمية صارمة، وأن مذهب أفلوطين يوجه عام مذهب حتمى جامد لا يعتبر الانسان حرا
 على الإطلاق في اختيار أفعاله، بل تكون هذه الأفعال مفروضة عليه حتما قبل الميلاد.
 نرفض هذا الرأي لأن النص نفسه وكذلك العديد من النصوص الأخرى - يؤكد
 تأكيداً صريحاً على أن الاختيار الإنساني الحر موجود لها هنا في عالمنا الخمسوس، ويتخذ
 بشكل دائم بواسطة إمرئ يواجه مشكلة أخلاقية في مجرى حياته^(١٠٢). ولا يكون
 الانسان مسئولا فحسب عن اختياره للفعل الشرير - لدى افلوطين - بل ومسئولا
 أيضا عن سكوته ورضاه عن الظلم الذى لحق به من قبل الآخرين، وكان بإمكانه أن
 يقاومه. ومن ثم يطالب أفلوطين بإيقاع العقاب على أولئك الذين ظلموا وضلوا
 وكذلك على الذين رضوا بهذا الظلم والتضليل ولم يثوروا - لأنهم قد سمحوا لأنفسهم
 أن يصيروا هملانا وديعين وغيمة للذئاب^(١٠٣).

لا غبار على النفس الفردية أن تحمل في الجسد، وأن تتجه إليه بميل إرادى داخلها من أجل أن تمارس قوة بث النظام فيما هو تال لها. ولكن ليس من صلاحها أن تنغمس في هذا العمل، وتفترط في ممارسة حريتها على حساب النظم أو العناية الإلهية، فتقوم بحرق هذا النظام، فتصبح عبدة للشهوات، وتفضل الحياة الدنيا على الحياة الكلية للعقل لقد سعت النفس ببعض إرادتها الذاتية الحرة إلى أن تكون شيئاً لنافعاً، وهذا السعى هو الذى حصوها في صورة جزئية ووجد بينها وبين جسد حيوانى، ومن ثم ابتعدا عن الحياة الإلهية. لقد إخطرت النفس علم الإستغفر محل الهدوء والسلام الأبلى، وبمجرد أن تنزق النفس مرة واحدة منعة الإرادة الذاتية الحرة حتى تنكب تجرى تطبيقاً واسعاً لإستعمال قوتها في تشكيل ذاتها كما تحب ولهذا تنأى بعيداً جداً عن أصلها الأول. وتفرم بالشهوات، وهذا هو أساس الشر الأخلاقى في العالم، أو كما يصوره أفلوطين "الخطيئة هي إغتراب النفس عن ذاتها الأصلية الحرة وإختارها إلى مغريات الجسد".^(١٠٤) وهذا الإغتراب من فعل الجزء غير العقلانى في النفس نتيجة للإختصاص بالمادة، ووسيلة الخلاص من ذلك التأمل والسعى إلى العودة إلى المصدر الأول الخير للنفس.

ويقدم أفلوطين تفسيراً آخر للشر الأخلاقى لا يختلف في معناه عن تفسيره السابق، ويتفق معه أيضاً على التأكيد على حرية الاختيار الإنسانى للأفعال، وإنما هي سبب إرتكاب الإنسان للشرور. حيث يقول في هذا التفسير الثانى أن النفس الإنسانية بطبيعتها خيرة ولا تهدف الشر على الإطلاق ولكن حملنا الشئيد إلى الخير - يقودنا إلى الخطيئة والشر. فأولئك الذين يحبون بشكل إنفعالى غالباً ما يدمرون موضوعات حبههم بأنفعالاتهم هذه، إذ هم سريعى القساد في معيهم وراء خيولهم الخاص، فالشر يقع نتيجة للاندفاع السعيج للجزء نحو الكل ليطلب على نفسه أقصى ما يمكن من نفع.^(١٠٥)

لا ينظر أفلوطين في كلا التصورين اللذين طرحهما لمشكلة الشر الأخلاقى إلى النفس، ولا إلى الحرية الإنسانية - على أنها شر في حد ذاتها، فلنسا في حقيقة الأمر مصدر الشر في رأى أفلوطين، بل الشر سابق علينا، إنه من المادّة، لأن النفس هي الحياة والحياة خير. وإنما الشر هو ضعف النفس أمام الجسد نتيجة لإرتباطها بشئ غريب عليها هو المادّة فتقتل النفس ولا تقوى على التحليق إلى أعلى نحو العالم العلوى.^(١٠٦) بل

تتحط للشهوة وتصبح عبدة لها وليست حرة ولا سيدة على نفسها وتحبب الملكة العقلية فيها، وتتجرد من العالم العقلي، وتقوى تحت تأثير الشهوات في جهل مطبق.^(١٠٧) واتصال النفس بالطبيعة الناقصة - الجسد - هو السبب في كل ذلك. ويشبه أفلوطين المادة - الشر - بالأسير المعطى بأغلال ذهبية، فإنه يلدغ أيسار الناس فلا يرون عراه والتعذيب الذى على ظهره فينشغل الناس بمظهره ويغفلون عن حقيقته، كذلك النفس تنخدع بالشهوة دون أن تنبه إلى ما فيها من عبث ونقص^(١٠٨) لو لم يكن الإنسان مكونا من طبيعة مزدوجة - عقل ومادة - لما كان قد وقع الشر الأخلاقي أبدا. والإنسان كما قلنا مسئول عن اختيار هذا الشر، حقا لست مسئولاً عن واقعة حلولي في الجسم وتقيدي به - وهى أساس الشر - لكنى مسئول عن إهمالي وعدم إستعمالي للجزء العاقل الإلهي الذى امتلكه في مقاومة تأثير هؤلاء الدخلاء على طبيعتى الحقة. إننى مسئول عن عدم إستعمالي لحريق الإلهية في نقصض يداى من الجسم وعلاتقه. إن المسئولية والواجب الأخلاقي - كما سبق وأن أشرنا يقومان عند أفلوطين على الجانب العقلائي من النفس وموقفه من العالم المثلل ومن عالم الشهوات الحسى.

يشير أفلوطين إلى الفصل الأول من الصاعية الخامسة إلى عدد من الملابس والظروف التى تشكل أمام النفوس الفردية ما يصفه أفلوطين بأنه "بداية الشر" وهذه الملابس هى: - الجسارة، الخروج إلى الوجود، والتغير والرغبة في تحقيق الذات، ويعتبرها شروطا مسبقة لوجود الرذيلة، حيث يقول "أن الرغبة في تحقيق الذات والسيطرة لا تكون في حد ذاتها شيئا مخطئا حقا، ولكنها في ظروف معينة سوف تقدم نوعا من الملابس التى من الممكن أن ترتكب فيها الرذيلة".^(١٠٩) وبدون توفر ذلك لن يقود الارتباط بالمادة إلى الرذيلة. ومن ثم يرفض أفلوطين الإفتراض الذهاب إلى أن الإتصال بالمادة دائما ما يكون شرا، لأن بعض حالات الإتصال بالمادة لا تكون سوءا، فنفس بعض البشر لها إرتباط بالمادة ولكنها لا تذهب.^(١١٠)

وهناك من يرى أن الميوط إلى الجسم والإنغماس في شهواته ليس هو أساس الشر الأخلاقي الوحيد، بل تشارك النفس في هذا الشر عندما هيئت إلى الأجسام من أجل علل خاطئة، حيث تسعى إلى الاستقلال الذاتي وهو أمر غير ضرورى لها.^(١١١) بل هو وهم ومرضى يفسل النفس عن أصولها، ويجعلها تتأمل ذاتها فحسب وتشغل عن

تأمل مصدرها الأول فتجرف إلى اللاوجود جريا وراء صورتها التي تكون مظلمة تماما، إنها في ذلك أشبه بشخصية "ترجس" - كما يقول افلوطين - الذي نتيجة لشغفه بنفسه وبصورته على صفحة الماء يلقي بنفسه وراءها في اليم فيغرق معها، أو كالربان البحري المحاصر الذي يغرق هو والسفينة معا نتيجة لحبه لنفسه.^(١١٢) يأتي الشر الأخلاقي إذن نتيجة للإغراط في ممارسة الحرية، فينكب المرء على مصالحه الفردية الجسمية ويتوقع على نفسه، وينظر إلى نفسه على أنها مركز العالم، مما يعني إنصهارها وتوحيدها مع ما يكون أدنى منها، ويصف افلوطين هذا بأنه حالة غفوان يجب أن نوقظ منها بأن نوعي بمن نكون على حقيقتنا^(١١٣).

فإذا كانت المادة تضلل النفس بهذا الشكل فلا يجب أن نفهم من ذلك أن المادة تسود فوق النفس وأن الناقص يسمو فوق السامي، فهذا مستحيل وفقا لأفلوطين نفسه، كما أنه من الصعب أن نرى كيف تكون المادة مسؤولة كاملة عن الرذيلة - رذيلة النفس - زد على ذلك أن هذا سوف يعني تجريد النفس من المسؤولية عن أفعالها،^(١١٤) وهذا ما لن يقبله أفلوطين. ولتحاشي هذا النقد رأينا افلوطين ينسب دورا للجزء الأدنى من نفسنا - الجزء الشهواني - في الإقدام على الشر، فهناك حركة تجري داخلنا تقود إلى سقوطنا، ولم يقل أن المادة وحدها المسؤولة عن الشر الأخلاقي كما يزعم هذا النقد. ولكن حل افلوطين لمشكلة الشر الأخلاقي لا يخلو من العيب الذي وقع فيه من قبل حله لمشكلة الشر الطبيعي وهو: لماذا تصنع النفس الحرة (أو الإله إن شئنا الدقة) المادة لكي تكون شرا محضا، أو مسببة له دائما؟؟ لن يقضى على هذا التناقض إفراض إدوارد كاريد E. Caird - بأن الشر الأخلاقي ناتج فحسب من اختيار الإنسان.^(١١٥) إذ حتى على فرض أن اختيار الإنسان هو الذي سبب الشر، وليس الجسم - فإن هذا يعني أن الشر كان مفطورا حتما من قبل في الإنسان، مما يعني أن الإله هو الذي يته فيه، مما سوف يوقع افلوطين في تناقض أشنع. ولن يحل هذا التناقض أيضا القول بأنه مجرد تناقض ظاهري فحسب ناتج من نظرة مغلوطة إلى الشر على اعتبار أنه له وجودا وخالقا في حين أنه لدى أفلوطين سلب ونقص الوجود وليس له مؤلفا، ولا يمكن أن يكون الإله قد خلق المادة لأنها لا وجود محض. ولهذا وصفها أفلوطين بالعوز المطلق^(١١٦) لن يزيل التناقض السابق هذا الإفراض بدوره، لأنه يفسل

جزءا هاما في تصور أفلوطين - وهو أن فيلسوفنا ينظر إلى المادة - كما قلنا - على أنها قاعدية إيجابية وقوة مقاومة للخير، وتحاول إثبات ذاتها، ومن ثم فهي ليست لا وجود مطلق كما يظن.

ثم أننا نسأل أفلوطين - مع الامتياز ريس^(١١٧) - لماذا يجب أن يكون هناك عالم مادي على الإطلاق؟؟ لن تصلح إجابة على هذا السؤال القول بأن النفس الكلية لأنها خيرة أرادت أن تبدع صورة لها لما يكون أعلى منها، فخلقت العالم اغسوس محاكيا لكمال العالم المعقول، ولكننا سوف نعود نسأل من جديد: - أما كان من الممكن أن يوجد مثل هذا العالم بدون مثل هذا الشر؟؟

ولا شك أن إيمان افلوطين بالحرية الإنسانية وكذلك تأكيده على مسئولية الإنسان عن أفعاله وعن الشرور الأخلاقية التي ترتكبها، جعله يؤمن إيمانا عميقا بخلود النفس وبالحساب الأخروي على الأفعال التي يرتكبها الإنسان بحريته واختياره الحر في هذه الحياة. ويكرس افلوطين المقالة السابعة من التساعية الرابعة لهذا الموضوع، حيث يذهب إلى أن المجرم في الحساب الأخروي سوف يلقي العقاب الذي يستحقه على ظلمه، والقانون الإلهي هو الذي يحدد مدى العقاب وزمنه وقضاء الله لا يمكن أن يرد.^(١١٨) أما النفوس الطاهرة فتلقى النعيم المقيم. وفي المقالة الثانية من التساعية الثالثة بشر افلوطين إلى الجزاء الأخروي هذا، ولكنه يذكر أن العقاب يحل بالمجرم في الدنيا، فالذين قتلوا بظلم سوف يحدث في حياتهم المستقبلية أن يقتلوا بدورهم بظلمهم بنفس الطريقة التي فعلوا بها هم أنفسهم بظلمهم، والذي يغضب سيدة سوف يصبح في حياته القادمة سيدة وتغضب تماما كما فعل هو في المرة الأولى.^(١١٩)

تعقيب

يمكننا بعد إستعراض أهم جوانب فلسفة الفلوطين المتصلة بصورة للحرية الإنسانية أن نخلص إلى أنه كان تصورا سلبيا يقصر الحرية على مجرد الفاعلية الباطنية داخل الانسان، ولا يحاول أن يسطها على ما هو خارج ذلك. وهو بهذا الشكل تصور إنحياي - شيه بتصور الرواقين - يناسب عصر القلاقل والاضطرابات السياسية والاجتماعية الذى عاش فى ظله أفلوطين. إذ كانت الإمبراطورية الرومانية تعاني آنذاك من الفتن والصراعات السياسية، كما اشتد الفقر والفاقة بأهل عصره، وأعجزهم الضرائب الباهظة المفروضة عليهم وكذلك هجمات الألمان من ناحية الشمال - عن توفير أبسط مقومات الحياة المستقرة. كل هذا جعل الفلوطين يهرب من مشاهد الخراب والبؤس المحيطة به ويبحث عن السوى والأمن داخل ذاته، وفى عالم بعيد مفارق آمن وسعيد قوامه الخير والكمال، واعتبر هذا العالم هو وحده الجدير بالإحترام والولاء، ولن يتحقق خلاص البشر مما فى حيائهم من محن إلا بتعلقهم بهذا الأمل. لقد كان مفهوم الفلوطين عن الحرية، مفهومًا إنشائيا يمثل رد فعل الفلوطين نفسه على عصره الكئيب، رد فعل سلبى يتمثل فى تجاهل هذا العصر تماما، وحاول أن يخفف من اشكال المعاناة عن معاصريه بإقناعهم بأنه لا أهمية كبيرة لوضع الانسان فى هذا العالم، وإنه من الواجب أن يسعى الانسان جاهدا إلى التخلص من ربكة هذا العالم ويتواصل مع العالم العلوى ولا شك أن أفلوطين بهذا يعلن بأنه التام عن إصلاح ما يحيط به من مآسى.

إنه رغم سيادة العناية الإلهية على كل صغيرة وكبيرة فى العالم، وتسيرها لكل أحداث العالم بنظام دقيق وفقا لقانون العلية الصارم، فإن الانسان لدى الفلوطين كان حرا فى اختيار أفعاله ومسئولا كذلك عن هذا الاختيار. لقد هاجم الفلوطين المذاهب السابقة عليه المؤمنة بالحمية الصارمة كالفرية والرواقية بشدة لأنها فى نظره تقضى على إنسانيتنا وحرمتنا، وتساوى بينا وبين الحيوانات والأطفال - الذين لا يملكون حرية اختيار أفعالهم الخاصة.

لقد كان الإنسان حراً لدى أفلوطين - لأنه وفقاً لمفهومنا النسبي عن الحرية يكون علة فاعلة لأفعاله داخل نسيج العلل الكونية نفسها، إنه يمتلك في داخله جزءاً من النفس الكلية الخالدة والمسيرة للكون كله، وهذا الجزء فيه هو نفسه العاقلة، وبالتالي يكون الإنسان حراً في إختيار أفعاله عندما يختارها إنطلاقاً من نفسه العاقلة وليس إنطلاقاً من الجزء غير العقلاني فيها المنكب على شهوات الجسد. ورغم أن الإنسان يتمتع بهذه الحرية الباطنية في إختيار أفعاله إلا أنه لا يخرج بهذا عن مظلة العناية الإلهية. إنه يكون منفذاً وفاعلاً مستقلاً وحرّاً - علة فاعلة باطنية وفي الوقت نفسه يكون منفذاً لأوامر العناية الإلهية - التي هي علة خارجية فاعلة. إن العناية الإلهية هي التي حكمت على الإنسان أن يكون حراً وأن يختار أفعاله إختياراً عقلياً، ولا يمكن للإنسان أن يهرب من قدره هذا. وقد تردد صدى هذا التصور الأفلوطيني للحرية بشدة في المنهج الوجودي المعاصر - خاصة لدى جان بول سارتر وماورتن هيدجر.

لقد نظر افلوطين إلى الحرية الانسانية الباطنية على أنها شئ لطوى فبنا جميعاً، لا توجد عن البعض وتغيب عن البعض الآخر. بل هي ماثلة لدى الجميع منذ الميلاد. وعلى هذه الحرية تقوم الفضيلة والمسئولية الأخلاقية والجنتائية وكذلك الحساب الأخروي الذي آمن به افلوطين بشدة. وعلى هذه الحرية كذلك يقيم أفلوطين تصوره لوجود الشر الأخلاقي في العالم. فهنا الشر يحدث نتيجة لدخول النفس الطاهرة إلى الجسد وسعيها إلى تحقيق ذاتها من خلاله تحقيقاً حراً، وبذلك تتصل هذه النفس بالمادة، وتعرض لإغراءات الشهوات الجسدية فتجذب إليها وتنسى أصلها الخير وذاتها فترتكب الشرور من خلال تضليل الجزء غير العقلاني فيها وإنصياعه لمطالب الشهوة أما الشر الكوني فقد رده أفلوطين- مثل أفلاطون- إلى مقاومة المادة الأولى للنظام الإلهي لأنها ناقصة بطبيعتها وغير قادرة على تلقي الخير والنظام بشكل كامل.

الفصل الثالث

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية

- (1) Plotinus:- Ennead III, 1,3 p15, in:- Enneads, Trans by:-
A.H. Armstrong. Harvard university press, 1967, and vide:-
- Ph. Pistorius:- Plotinus and Neoplatonism, Bowes & Bowes, Cambridge,
1952 p125.
- J.Katz:- Plotinus, kings crown press, clumbia , 1950 p34.
- (2) Plotinus:- III, 1,3 p17.
- (3) Ibid , p19.
- (4) I bid , p19.
- (5) Ibid , p21.
- K. Jaspers:- OP cit , p66.
- A.H. Armstrong:- Plotinus, George Allen & Unwin LTD, London, 1953.
p130.
- (6) Plotinus III 1.5, p21.
- (7) Ibid , pp25-27.
- (8) Ibid , 1.6, p27.
- وقد أنكر تلميذ الفلوطين sallustius تأثير النجوم على الأحداث والأفعال البشرية وأكد على
شمول العناية الإلهية للكون كله. ومن براهينه: لم لا يكون المنجمون على اتفاق فيما بينهم في
التعامل مع التأثير الخاص بنفس النجوم؟؟ انظر:- W.Ch. Greene:- p383
- (9) Plotinus:- III 1.7 p29.
- (10)J. Katz:- Plotinus, p34.
- (11) Plotinus:- III 2.2 p47. VI 8.10 pp 789- 790, VI 8.14, p799.
- E. Zeller:- Outlines., p294.
- وأنظر:-
- J. M. Rist:- Plotinus, Cambridge, 1967, pp67-68.
- E.Br'chier:- The philosophy of plotinus, Trans by:- J. Thomas, the
University of chicagopress, 1958 , p167.
- (12)plotinus:- VI 8.7, p 887.
- (١٣) ينسب الفلوطين إلى اللوغوس كل الأعمال التي نسبها إلى النفس الكلية أنظر:-
III 2.9, p73, III 3.5 ,p127.
- A.H. Armstrong:- The Architecture of the intelligible Universe in the
philosophy of poltinus. Cambridge University press, 1940, pp103-104.
- (14) Poltinus:- III 2.2 p48.
- (15) Plotinus:- III 2.3 p53. and Vide:-

- A.H. Armstrong:- The architecture, pp84-85.

وأنظر أيضا:- التساعية الرابعة.(في النفس) ترجمة د/ فؤاد زكريا. مراجعة د/ محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠. الفصل ١٤ فقره ٣١ ص ٢٥٩.

(16) Plotinus:- III 2.3 p51.

(17) Plotinus:- VI 8. 10P 790, & 17P 803.

(18) Plotinus:- VI 8.20P 807.

(19) Plotinus:- VI 4. 14 P 751.

والتساعية الرابعة ٣٢ - ٤٠ ص ٢٦٠.

(20) E. Brehier:- op cit , P 168. and Vide:-

- A. H. Armstrong:- an introduction, P 194

(21) E. Zeller:- Outlines..... , P298.

وأنظر مقدمة د/فؤاد زكريا لترجمة التساعية الرابعة ص ٧٥ ص ٧٦.

(22) E. Zeller:- op cit, P 297

(23) A. H. Armstrong:- The Architecture, P 93.

(٢٤) أفلوطين:- التساعية الرابعة ٩٠٣ ص ١٨٩ ص ١٩٠.

(٢٥) نفسه، ٩٢٠ ص ٢٣٣.

(٢٦) مقدمة التساعية الرابعة ص ٧٩ وأنظر:-

د/ غسان خالد:- أفلوطين. منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣ ص ٧٧، ٧٨.

(27) Plotinus:- III 3. 6. P 133.

(٢٨) أفلوطين:- التساعية الرابعة: ٤ - ٤٠ ص ٢٧١، ٤ - ٤٤ ص ٢٧٥.

(٢٩) نفسه ٤، ٤١ - ٤٢ ص ٢٧٢.

(٣٠) نفسه ٤ - ٣٣ ص ٢٦١ وأنظر:-

- د/ غسان خالد:- المرجع السابق ص ١٧٨.

(٣١) أفلوطين:- التساعية الرابعة ٣، ١٥ ص ١٩٧.

(٣٢) نفسه ٣. ١٣ ص ١٩٦.

(٣٣) نفسه ٤ - ٣٩ ص ٢٧٠.

(34) Plotinus:- III 2. 8 P 69.

(٣٥) د/ غسان خالد:- المرجع السابق ص ١٧٤.

(36) Plotinus:- III 1. 8 P 31. and Vide:-

- Ph. V. Pistorius , op cit , P 124.

(37) Plotinus:- III 3. 3 4 P 119, III 1.5, P 25. and vide:-

- E. Caird:- op cit , Vol II , P 279.

وأنظر أيضا:- د/ غسان خالد:- المرجع السابق ص ١٩٨.

(٣٨) الفلوطين:- التساعية الرابعة. ٣ - ٧ ص ١٨٥، ٣. ٨ ص ١٨٦.

(39) Plotinus:- III 1, 9 P 33 & III 8,8 P 153.

(40) Plotinus:- III 1, 10 P 35.

(41) Plotinus:- III 3. 3. P 120.

(42) K. Jaspers , op cit , P 66.

(43) Ibid.

(٤٤) د/ غسان خالد. المرجع السابق ص ١٩٧.

(45) Plotinus:- III 2. 9 P 73.

(46) Plotinus:- , VI. 8. 1 P 774, in: - Complete Works , Trans by: - K. S. Guthrie , George Bell and Sons , London , 1918.

وأنظر:-

- J. M. Rist: - Plotinus:- , p 131.

(47) J. M. Rist: - Platonism , P 219.

(48) A. H. Armstrong: - Plotinus:- , P 129. and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism , P 141.

- A. H. Armstrong: - the architecture , P 90.

(٤٩) الفلوطين:- التساعية الرابعة. ٤ - ١٧ ص ٢٣٧ ص ٢٣٨. وأنظر:-

- Ph. V. Pistorius , op cit , PP 138 - 139.

(50) Plotinus:- VI 8 -2 PP 775 - 776.

(51) Plotinus:- VI 8 - 3 P 777 , and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism , P 220.

(52) J. M. Rist: - Plotinus:- , P 131 , and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism , P 232.

(٥٣) د/ غسان خالد:- المرجع السابق ص ٧٧ ص ٧٨ وأنظر أيضا:-

- مرفت عزت هالي:- الزعة الصوفية في فلسفة أفلوطين. ماجستير أشراف د/ أميرة حلمي مطهر. آداب القاهرة ١٩٨٤ ص ٢٣٢. وقد نشرت ككتاب بعنوان: "أفلوطين والزعة الصوفية في فلسفته" مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٩١.

(54) Plotinus:- VI 8. 8 P 783 , VI 8 -12 P 793 , VI 8 -13 PP 796 - 797.

(55) Plotinus:- VI 8 -4 P 778.

(56) Plotinus:- VI 8 -4 P 779. and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism , P 221.

(٥٧) د/ غسان خالد:- المرجع السابق، ص ٢٠١.

(58) J. M. Rist: - Platonism , p 108.

- (59) Plotinus:- III 3. 3 - 4 P 119 - 121 , III 2.4 P 53 , 2 -10 P 77 , and Vide: -
 - A. H. Armstrong: - Plotinus:- , P 130.
 - J. M. Rist: - Platonism , P 222.
 - D. J. O'Meara: - op cit , P 85.
- (60) Plotinus:- III 3. 5 P 127.
- (61) Plotinus:- VI 8 , 5 P 780 , VI 8. 6 P 782. and Vide: -
 - J. M. Rist: - Plotinus:- , P 132.
- و كذلك: - د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ١٩٨ ص ١٩٩.
- (62) Plotinus:-VI 8 - 6 -7 PP 782 - 783. and Vide: -
 - W. R. Inge: - the Philosophy of Plotinus:- , New York , 1929. P 238.
 - K. Mctighe: - op cit , P 288 N 18.
 - H. Baker: - op cit , P 96.
 - K. Jaspers: - op cit , P 65.
- (63) Plotinus:-VI 8 - 8 PP 784 - 785.
- (64) Plotinus:-VI 8 - 12 P 793 , and Vide: -
 - K. Jaspers:- op cit , P 66.
- (٦٥) د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ١٩٩.
- (٦٦) أنظر. - في تفاصيل هذا المذهب: - د/ زكي نجيب محمود: - الجبر الذاتي. ترجمة د/إمام عبد
 الفتاح إمام. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ٢٢ ص ٢٣.
- (67) Ph. V. Pistrius , op cit , P 136.
- (68) J. M. Rist: - Platonism , P 226.
- (69) Plotinus:- VI 8 , 15 PP 800 , 801 , and Vide: -
 - K. Jaspers: - op cit , P 72.
- و كذلك: - د/ غسان خالد: - المرجع السابق، ص ٢٥٠ ص ٢٥١.
- (70) J. M. Rist: - Plotinus:- , p 136.
- (٧١) د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ٢٠٢.
- (72) K. Jaspers: - op cit , P P 70 - 71.
- (73) J. M. Rist: - Platinus , PP 134 - 135.
- (٧٤) أفلاطون:- الساعية الرابعة ٣ - ١٣ ص ١٩٥، ٨ - ٥ ص ٣٢٩ ص ٣٣٠ وأنظر في هذا: -
 - A. H. Armstrong: - The architecture , PP 89 -90.
 - K. Jaspers: - op cit , P 65.
 - J. M. Rist: - Platonism , P 143.
- د/ فؤاد زكريا: - مقلعة ترجمته للساعية الرابعة ص ١٠٧ ص ١٠٨ و كذلك ص ١١١.

د/ محمد علي أبو ريان: - المرجع السابق ج ٢ ص ٣٨٥.

(75) J. M. Rist: - Platonism , PP 116 - 117.

(76) A. H. Armstrong: - Plotinus:- , P 134 , and Vide: -

- A. H. Armstrong: - an introduction to Ancient Philosophy , P 193.

(77) K. Jaspers: - op cit , PP 64 - 65.

(٧٨) الفلوطين: - التساعية الرابعة ٤٠ - ٤٤ ص ٢٧٥.

(79) J. M. Rist: - Platonism , P 223.

(٨٠) د/ غسان خالدة. المرجع السابق، ص ٧٨.

(81) E. Caird: - op cit , Vol II , P 314.

(82) Ibid , PP 281 - 282.

(83) Plotinus:- L 8. 4 PP 1146. 1147 - I 8 - 7 P 1153 , In: - Compelet Works of Plotinus:- , Trans by: - K. S. Guthrie , and Vide: -

- J. K. fibleman: - Religious Platonism , George Allen & Unwin LTD , London , 1959. P 156.

- Ph. V. Pistorius: - op cit , P 117.

- E. Zeller: - Outlines of The history of Greek Philosophy , P 294.

- A. H. Armstrong: - An introduction , P 193.

- K. Jaspers: - op cit , P 67.

- J. Katz: - op cit , P 44.

- D. J. O'Meara: - P 81.

(84) Ibid , PP 82 - 83.

(85) J. M. Rist: - Platonism , PP 135 - 136 , and Vide: -

- Ph. V. Pistorius , op cit , P 120.

- A. H. Armstrong: - an introduction , P 193.

- د/ غسان خالدة: - المرجع السابق ص ٢١٢.

أفلوطين: - التساعية الرابعة ٣ ، ١٦ ص ١٩٨.

(86) Plotinus:- III.2. 3 P 51.

(87) Plotinus:- III 2. 5 P 60 , III 2. 15 P 90. and Vide: -

- W. Ch. Greene: - op cit , PP 379 - 380.

(88) Plotinus:- III 2 - 11 P 79.

(89) Plotinus:- I 8 - 6 P 1150 , III 3 - 7 P 135 , and Vide: -

- J. Katz: - op cit , P 36.

- D. J. O'Meara: - op cit , P 80.

- د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ٢١٤.

- Ph. V. Pistorius: - op cit P, 127.

(90) W. Ch. Greene , op cit , P 380.

وأنظر أفلاطون: - التساعية الرابعة ٤ - ٣٩ ص ١٧٠.

(91) E. Brehier: - op cit , P P 169 , 179.

(92) Plotinus:- III 2. 17 P 103.

(93) W. Ch. Greene: - op cit , P 384.

(94) Ph. V. Pistorius , op cit , P 129.

(95) Plotinus:- III 2. 17 PP 105 - 106.

(96) W. Ch. Greene: - op cit , P 382 , and Vide: -

- D. J. O'Meara: - op cit , P 79.

(97) A. H. Armstrong: - The architecture , P 87 , and Vide: -

- K. Jaspers: - op cit , P 78.

(98) Plotinus:- I , 8. 4 PP 1146 - 1147 , and Vide: -

- التساعية الرابعة ٨ - ٥ ص ٣٣٠.

- J. M. Rist: - Platonism , P 114.

(99) Plotinus:- I , 8. 5 P 1149 , I 8. 8 P 1154.

(١٠٠) أفلاطون:- التساعية الرابعة ٤ ٨٠ ص ٢٦١.

(101) Plotinus:- III 2. 7 P 69.

(102) J. M. Rist: - Plotinus:- , PP 133 - 134.

(103) Plotinus:- III 2. 8 P 71 , and Vide: -

- التساعية الرابعة ٤ . ٤٥ ص ٢٧٧ ص ٢٧٨.

(104) Platius I. 8. 13 - 14 PP 1159 - 1160 , and Vide: -

- A. H. Armstrong: - an introduction , P 192.

- E. Caird: - op cit , VOL II PP 279 - 280 & 293.

- د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ٢٢٠.

- مرفت عزت هالي: - المرجع السابق ص ٣١٣.

(105) Plotinus:- III 2. 17 P 101.

(106) Plotinus:- I , 8 , 14 P 1162 , and Vide: -

- K. Jaspers: - op cit , P 67.

- W. Ch. Greene: - op cit , P 377.

(107) Ph. Pistorius: - op cit , P 123.

(108) Plotinus:- I. 8. 15 P 1163 , and Vide: -

- D. J. O'Meara: - op cit , P 85.
- (109) J. M. Rist: - Platonism , PP 137 - 138.
- (110) Plotinus:- I 8, 5 P 114.
- (111) J. M. Rist: - Platonism , P 142.
- (١١٢) الفلوطين: - التساعية الرابعة ٣ - ١٧ - ٢٠ ص ٢٠٩.
- (113) J. M. Rist: - Platonism , P 147.
- (114) D. J. O'Meara: - op cit , PP 85 - 86.
- (115) Ph. V. Pistorius: - op cit , P 131.
- (116) Ibid , P 131.
- (117) J. M. Rist: - Platonism , P 147.
- (١١٨) الفلوطين: - التساعية الرابعة ٣ - ٢٤ ص ٢٠٧ ص ٢٠٨ وكنللك ٧ - ١٠ ص ٣٢٤.
- وأنظر: -
- K. Jaspers: - op cit , P 68.
- د/ غسان خالد: - المرجع السابق، ص ١٦٨ ص ١٦٩.
- (119) Plotinus:- III.2. 13 , P 81 , and Vide: -
- D. J. O'Meara: - op cit , P 87.

الباب الثالث

المدافعون عن الحرية

الحرية في الفلسفة اليونانية

• تمهيد

• الفصل الأول: - السفسطائيون.

• الفصل الثاني: - أرسطو

• الفصل الثالث: - الأبيقوريون

تمهيد:

إذا كنا في الباب الأول من الدراسة قد رأينا فريقاً من مفكرى اليونان يؤمن بسيادة الحتمية العلية الصارمة على كل مناحى الحياة، ويقول إن حاضر العالم ومستقبله على شاكلة ماضيه متعلق ومحدد منذ الأزل. ورأينا في الباب الثانى طائفة أخرى من هؤلاء المفكرين تنادى بتمتع الإنسان بقدر من الحرية فى إختيار أفعاله لأنه ليست هناك مطابقة تامة - على عكس ما كان معتقداً من قبل - بين الحتمية وبين الضرورة، وإن كون الشئ محمواً بشكل على لا يعنى حدوثه بالضرورة وإدخال إرادة الإنسان الحسره المختارة كعلة فاعلة فى نسيج العلل الأخرى التى تشكل أحداث العالم، فإننا سوف نستعرض فى هذا الباب الأخير من الدراسة مجموعة أخرى من مفكرى اليونان لا تبقى مثل المجموعة الثانية على الحتمية جنباً إلى جنب مع الحرية الإنسانية، بل تسقط تماماً كافة أشكال الحتمية السابقة عليها والمعاصرة لها، وتنصب الفعل الإنسانى الحر فى مكان الصدارة كعلة أساسية فى تشكيل وتنفيذ الأفعال الإنسانية.

تضم هذه المجموعة الثالثة: السفسطائيين وأرسطو والأبيقوريين. وهى مجموعة تشترك فيما بينها فى عدة سمات تتعلق بتصورها للحرية تتيح لنا أن نضعها تحت قائمة واحدة.

فإذا كان مفهوم الحرية فى حقيقة أمره يتضمن عملين متآزرين ومتعاقبين الأول فعل هدمى يتمثل فى التحرر من القيود والمعوقات الخارجية التى من الممكن أن تعوق نشاطنا الحر، والثانى أنها تشتمل إلى جانب هذا التحرر فعل القيام بالإختيار العقلانى الحر من بين البدائل المتاحة لبدليل مناسب وإنجاز هذا الإختيار فى الحياة العلية، فإن السمة الأولى التى يشترك فيها أعلام هذه المجموعة من المفكرين هى أن مفهومها عن الحرية يشتمل على الشقين السابقين من الأفعال. يشتمل على شق سلبى يتمثل فى هدم صبور الحتمية السابقة عليهم وتلك المعاصرة لهم، وشق إيجابى يتمثل فى إقامة الحرية الإنسانية على الإيمان الكامل بقدرة الإنسان التامة على تشييد واقعه وشخصيته الحسرة الواعية تشييداً حراً من كافة المحتمات الخارجية التى قد تفرض عليه أشياء لا يرضاها.

كما يشترك أعلام هذه المجموعة أيضا في الأسس التي عليها قد رفضوا الحتمية الصارمة، وأعنى بها الأسس الأخلاقية، حيث نرى أن هذا الفريق من المفكرين قد اعتبروا القول بالحتمية مبطلا تماما للمسئولية الأخلاقية، وجاعلا أشكال اللوم والمدح والنصح والتربية نفسها والفكر والتروى الإنسانى - شيئا عيبيا لا أهمية له أصلا. ويسقط تماما القوانين والحاكمات، ويعطى مبررا قويا للمجرمين ليتصلوا من المسئولية وبالتالي من العقاب. أيضا يشترك هؤلاء الأعلام في الإيمان بالمسئولية الإنسانية الكاملة عن الأفعال التي يفعلها الإنسان. فطالما كان الإنسان لديهم موجودا حر الإرادة، يختار أفعاله بنفسه دونما ضغط من أى قوى متعسفة خارجية، فإنه يكون مسئولاً عنها مسئولية كاملة ومحاسباً عليها حسابا تاما. إضافة إلى أن هؤلاء الأعلام يشتركون أخيرا في الإيمان بأن الإنسان يتمتع بحرية في اختيار أفعاله إختيارا نابعاً من ذاته وحدها لأن هناك لا حتمية قائمة في نظام العالم، ردها أرسطو إلى وجود مصادفة وحظ في الوجود، وردها السفسطائيون إلى النسبية وسيطرهما على جميع جوانب الحياة، وردها الأبيقوريون إلى وجود انحراف في حركة الفرات المادية التي يتألف منها بناء العالم وبناء العقل الإنسانى أيضا - فيجعل الفرات تتصرف عن مسارها الطبيعى، مما يجعلها تقوى فعلا حرا غير متوقع أصلا منها أن تأتية.

لقد آمن هذا الفريق من مفكرى اليونان بأن الإنسان يملك القدرة على الاختيار الحر الواعى لبدليل مناسب له من بين البدائل [المتاحة] أمامه، وهو عارف معرفة كاملة بالقيمة الحقيقية لكل بديل منها على حده، وقادر في الوقت نفسه على تنفيذ إختياره هذا بلا هفوط ودون أن يحول بينه وبين هذا التنفيذ أى حائل خارجى، فإذا حدث وحال بينه وبين هذا التنفيذ الحر عائق خارجى، فإنه لن يكون في هذه الحالة مسئولا عن هذا. فإذا فعل الإنسان الفعل بشكل مختار وحر تماما، فإن مسئولته عن ذلك تتبع هذا الفعل حتما، فهناك حرية في الاختيار والتنفيذ، ولكن هناك حتمية في المسئولية عن ذلك.

غير أنه يجب أن ننوه هنا إلى أن هذا الفريق من مفكرى اليونان، وإن كان قد آمن بوجود بدائل متعددة في الوجود، وحقائق متغيرة نسبيا هنا وهناك، بل وهناك مصادفة، فإن هذا لم يكن يعنى لديهم أن العالم كيان أهوج، يخلو تماما من كل نظام ودقة. بل كان العالم لديهم مشتملا على نظام دقيق ومطرّد، وفو ثوابت عديدة. حقا هو

مشمول على لا حتمية، لكنها لا حتمية داخل حدود معينة دقيقة تضبط هذه الاحتمالات ولا تركها هكذا في فوضى وعشوائية، تقضى أصلاً على الحرية نفسها. فهناك في رأيهم احتمالات معينة للسلوك الإنساني على الإنسان ان يختار من بينها ما يروق له. لكن عدد هذه البدائل وقومها وطبيعتها وقربها أو بعدها في الزمان والمكان من الشخص المختار كلها أمور لا تدخل للإنسان فيها، بل هي من تعيين النظام الكوني والبيئة التي نعيش فيها. ويردنا هذا مرة أخرى إلى المعنى النسبي للحرية الذي نأخذ به في بحثنا. وهو أن غاية الحرية موصلة إلى الحتمية، فلا تكون هناك حرية إلا بالنسبة إلى ثوابت معينة خارجية. والأمر كان هكذا لدى أعلام هذه المجموعة من مفكرى اليونان المناصرة للحرية حيث كان الإنسان حراً لديهم في إختيار أفعاله بالنسبة إلى عدد معين من البدائل [المتاحة] أمامه التي يُحتم عليه ان يختار من بينها، وهي بدائل تحددها عوامل أخرى خارجية لا سيطرة للإنسان عليها كالبينة التي نعيش فيها، والزمن الذي نحيا فيه، وموروثنا الجيني الوراثي، وإسرتنا... ونظام تغذيتنا... الخ.

لقد كان الإنسان حراً لدى هذه المجموعة من المفكرين في إختيار أفعاله داخل دائرة معينة من البدائل هي أفعاله الخاصة التي يفعلها في محيطه النفسى و الاجتماعى الذى يعيش فيه. وهذا هو السبب الذى جعلنا نضع كلمة [المتاحة] بين الأقواس من قبل. كان الفعل الحر لديهم فعلاً يعبر عن ذواتنا وطبيعتها الخاصة الموجودة داخل إطار مكانى زمانى معين لا يمكن أن نخرج على حدوده. وهو تقييد منطقى ضرورى لقيام الحرية نفسها. إذ أننا لن نستطيع على الإطلاق أن نتحكم في مجرى حياتنا الاجتماعية والنفسية وتدخل فيها بإختياراتنا الحرة لو كانت هذه الحياة خارجة على كل نظام وقانون، ومن الممكن أن يحدث فيها أى شئ.

أنا سوف نستعرض في الفصول الثلاثة التى تولى في مجملها هذا الباب، كيف كانت الحرية لدى أعلام هذا الإتجاه مسلمة وجودية مقترنة إقتراً ضرورياً بوجود الإنسان في هذا العالم، وكيف ذهب هؤلاء الأعلام - المذهب الذى سوف يؤمن به أعلام الفلسفة الوجودية في عصرنا - إلى أن الانسان كائن محكوم عليه أن يكون حراً، ولا يكون حراً في التخلي عن حريته هذه، فلا يمكن أن تتعلم الحرية من الوجود الإنسانى إلا إذا إنعلم أصلاً هذا الوجود نفسه. سوف ندرس في هذا الباب هذا التسليم

المشترك ببداهة وجود الحرية الإنسانية لدى السفسطائيين وذلك في الفصل الأول منه، في حين سوف نتعرف في الفصل الثاني على تصور أرسطو لبداية الحرية ولأهم سمات الفعل الإنساني الحر لديه، وأخيراً يأتي موقف الأبيقوريين التسليمي بالحرية الإنسانية في هذا العالم والذي سوف نستعرضه في الفصل الثالث والأخير.

الفصل الأول

السفسطائيون

الخرية في الفلسفة اليونانية



الفصل الأول

السفسطائيون

مع السفسطائيين بدأت الفلسفة اليونانية تدخل طوراً جديداً. إذ كانت السفسطائية ثورة على الفكر الطبيعي القديم الذي يهتم بالوجود الخارجى أولاً وآخرى، وفى الوقت ذاته كانت دعوة إلى دراسة مشكلة جديدة رأت هذه الحركة - أنها الأجدى بالدراسة وهى مشكلة الإنسان ووضعه فى هذا الوجود. ومن ثم كانت السفسطائية فلسفة إنسانية خالصة تهم بدراسة الإنسان ليس فحسب بوصفه عقلاً مجرداً جامداً، وإنما أيضاً بوصفه إرادة فعالة تسعى إلى تأكيد ذاتها وإثبات نجاحها فى كافة المجالات العملية. وقد أشبع السفسطائيون هذه الدراسات الجديدة حاجة ملحة كانت منتشرة بين معاصريهم من الطبقات الشعبية الكادحة التى وجدت نفسها - هكذا بين يوم وليلة - ممسكة بمقاييد الحكم فى أثينا بعد الانتصار على الفرس وقيام حكمس الديمقراطية. فأحس أفراد هذه الطبقات بحاجة ملحة إلى بناء أنفسهم ثقافياً وسياسياً وفكرياً للقيام بهذه المهام الجديدة على خير وجه، وجاءت السفسطائية لأشباع هذه الحاجة.

ومن ثم قدم السفسطائيون لمعاصريهم برنامجاً تربوياً مؤلفاً من كسل الدراسات والمعارف التى من الممكن أن تسهم فى بناء الشخصية الواعية والثقافة القادرة على الإسهام الفعال الإيجابي فى سياسة المدينة. فنتج عن ذلك وجود الشخصية الإنسانية الفردية الواعية التى تسعى من خلال إمتلاكها للمهارة السياسية والثروة إلى تحقيق ذاتها. فلم يعد هناك مكان للمطلقات الثابتة القديمة إذن بل أضحت النية هى الطابع المميز لكل شئ آتتد، وأصبح كل شئ متاحاً لكل فرد شريطة أن ينجح فى الحصول عليه بمهاراته وجداراته الشخصية، وليس بتبذل مولده، كما كان الحال فى ظل النظام الأرستقراطى القديم. وصار للرأى الفردى وزنه الذى يُعَد به بعد أن كان لا وزن له بجانب آراء الرؤساء والنبلاء قديماً، بل ونظر بروتاجوراس - زعيم السفسطائية - إلى الإنسان على أنه معيار الصواب والخطأ والخير والشر فأصبح بذلك الإنسان وعقله هو الحقيقة الأولى، وأصبح الوجود نفسه يقوم على حكم الإنسان الفرد. وبفضل هذا الاتجاه الفردى - صار السفسطائيون هم أول من اتخذ الحرية الإنسانية مأخذاً بديهاً فى بلاد اليونان فيما نظن. لقد اعتبروا أن غاية ووظيفة الفلسفة هى تعليم الإنسان كيف

يفرض سيطرته على هذه الحياة، ويوجهها من أجل تحقيق غرضه ومنفعته. فهذا العالم الذى نعيش فيه هو عالمنا وحدنا، ونحن الذين نشكل أحداثه بأنفسنا، ونحن أحرار تماما فى ذلك، إذ ليست هناك أى قوى خارجية تتدخل لغرض علينا فى ذلك رأيها أو توجيهها. وسوف نرى كيف أثبت السفسطائيون عدم وجود هذه القوى بأن أنكسر بعضهم وجود الآلهة أصلا، وهاجوا الدراسات الطبيعية لدى أسلافهم التى إهتمت بدراسة الوجود وأهملت الإنسان، وألغوا سلطة العرف والقانون الوضعى، وطالبوا بأن لا يطيع الإنسان سوى الطبيعة والقطرة الإنسانية وحدها. وبذلك هدم السفسطائيون كما سوف نرى أسس الحتمية القديمة، التى كانت قبلهم.

هكذا جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيرا قويا عن النزعة الفردية، وتأكيدا قويا على الحرية الإنسانية، التى فيها يوظف الإنسان كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه الفردى فى هذه الحياة. وإمتد السفسطائيون بهذه الحرية - كما سوف نرى - إلى الدين والسياسة والفنون والأخلاق وجعلوها حرية قائمة على العقل الإنسانى. لقد تنبه الناس بفضل السفسطائيين - كما قال نيللر - إلى أن الضمير ليس كافيا بمفرده ولا نافعاً حقاً عالم يكن مستحسنا بواسطة إقتناع الانسان الذاتى، ومشعبا لمصلحته الفردية. لقد فقد الإنسان إحترامه للشئ الحقيقى بوصفه كذلك، ولم يعد يقبل شئاً على أنه حق وهو عاجز عن التأكد منه، كما أنه سوف لن يشغل نفسه بشئ لا يستطيع أن يستين المنفعة الشخصية العائدة عليه منه^(١).

وسوف نستعرض تصور السفسطائيين للحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال من خلال الحديث عن البرامج التربوية التى إهتم السفسطائيون بتعليمها للشباب من معاصريهم، وعن قيام السفسطائيون برد الدين والحضارة بل والقانون نفسه إلى الإبتكار الإنسانى الحر، وعن دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة، وأخيراً عن نظريتهم فى المسئولية الإنسانية، فلنستعرض هذه النقاط كل على حده:-

١ - الحرية فى برامج السفسطائيين التربوية:

ركز السفسطائيون فى برامجهم الدراسية التى إضطلموا بتعليمها - على تثبيت هذا الشعور بالحرية والإعتزاز بالنفس فى نفوس الشباب. فنجد بروتاجوراس يؤكد على أنه سوف يعلم الشاب أبقرات من حسن التدبير وتحقيق النجاح فى حياته الخاصة والعامة ما

يجعله بارعا وقديرا في القول والعمل. وذلك لأن الفضيلة شئ من الممكن أن يعلم للآخرين، وليس شئنا مكتسبا بالطبيعة، أو يكسب بشكل عضوي، وإنما نكتسب الفضيلة لما يبذله الإنسان من جهد^(٢). ويحمد هذا الرأي إيمان بروتاجوراس بحرية الإرادة الإنسانية، إذ لو كان قد آمن بأن الإنسان في كل أفعاله مجبر على قول وفعل شئ أو شيء بعينه دون غيرها، لما كان قد رأى أن هناك فرصة ممكنة لتغير أفعال وشخصية هذا الإنسان، واكتسابه الفضيلة بواسطة التعليم السفسطائي. لما كان قد نظر إلى الحياة الإنسانية على أنها سلسلة من الأفعال الحرة التي يتخذها الإنسان لتحسين وضعه وتحقيق ذاته في الحياة. ولما كان قد نظر إلى العقوبات التي توقعها القوانين على المجرمين، وكذلك إلى الأعمال التربوية التي تقوم بها الأسرة والمدرسة والدولة على إنها جميعا تدعم قوى حرية الإرادة الإنسانية، وإمكانية تعلم الإنسان واكتسابه للفضيلة في هذه الحياة، ولما انتهى بروتاجوراس إلى أن الأثنين على حق عندما سمحوا للنجار والحذاء والحديد أن يبدلوا النصح في مجال الفضيلة السياسية إيمانا منهم بأنه في الإمكان تعلم الفضيلة واكتسابها لأي إنسان.^(٣)

ولا يختلف إيمان بروتاجوراس هذا في الحرية الإنسانية كثيرا عن إيمان جورجياس فيها. على الرغم من اختلاف البرنامج التربوي الذي كان يعلمه لتلاميذه عن مضمون برنامج بروتاجوراس. ففي محاولة "جورجياس" يعلن جورجياس أنه لا يعلم الشباب الفضيلة السياسية، وإنما يعلم فن الخطابة والإقناع فحسب، ويعتبر أن هذا الفن هو الذي يمنح الخير الأعظم للبشر، ويشعروهم بالحرية في نفوسهم الخاصة وبساقطة على التحكم في الآخرين. إذ من خلالها يستطيع الشاب أن يقنع القضاة في المحاكم والنواب في المجلس والمواطنين في الجمعية وفي الدور العامة والخاصة بصحة رأيه ومن ثم يتمكن من تحقيق ذاته وحرية^(٤). وقد عاش جورجياس عمرا طويلا لأنه استطاع أن يقهر - كما قال إينرشنير - الضرورات الخارجية والنفسية، فكان طول عمره هذه راجعا إلى تمتعه بالحرية النفسية الكاملة في حياته، فلم يفهم أو ينشرح لسذم أو مديح الآخرين له، ولم يسمع لنفسه على الإطلاق بأن تضلل بواسطة أى شئ يجد من هذه الحرية^(٥)

أما هيباس الإيلي فنادى بأن مثله الأعلى الذى يعلمه للشباب فى برنامجه التربوى - هو مبدأ الإكفاء الذاتى حيث قدم من خلال سلوكه هو نفسه الشخصى وتعاليمه كذلك أعظم الأمثلة على الإستقلال التام عن الآخرين والإعتزاز بقدراته الموسوعية ومهاراته المتوعة. حيث يروى أنه صعد مرة إلى الألعاب الأولمبية وكل ما يرتديه من صنع يديه، ومسلحاً بقصائد ومسرحيات وخطب كلها من تأليفه هو الخاص. وذكر أفلاطون كذلك أن هيباس كان أعلم الناس بالخدمة والحساب والموسيقى والفلك والشعر، وأنه كان يعلم تلاميذه هذه الفنون - لكي يصلوا إلى فضيلة الإستقلال الذاتى، وهذا يحققون حريتهم الشخصية الكاملة. ^(٦) إذ متى صار الإنسان مكفياً بنفسه مستقلاً عن الآخرين - أضحى حراً تماماً من كل أشكال الضغط والإجبار عليه الأتية من الخارج ومن ثم يبلغ المثل الأعلى للحرية الانسانية فى رأى هيباس ^(٧). وهذا ما فهمه جرين من شعار هيباس "الإكفاء الذاتى" حيث إعتبره دعوة لتحرير ذات الإنسان كفرد من أى إعتداد على المجتمع القائم. وإعتبره متفقاً مع صورة هيباس تماماً الواردة فى محاورات أفلاطون عنه ^(٨).

وفى كتابه "فى النظام" يؤكد أنطيفون السفسطانى على أن الإنسان لن يبلغ هذا المستوى الأعلى من الحرية الذى ينادى به هيباس إلا عندما يسيطر هذا الإنسان على نفسه ويلتزم بالإعتدال والتأغم النفسى، فلا يطلق العنان لشهواته الجسدية المهلكة، بل يلتزم بالحكمة والإنضباط الذاتى النفسى. وراح أنطيفو السفسطانى يوصى تلاميذه بهذا فى برنامجه التربوى الذى كان يعلمه لهم. حيث أوصاهم بضبط النفس والتحكم فى الإنفعالات وفى تعاملاتهم مع الناس فى البيت والأسرة والمجتمع الخارجى، فلا شئ أعظم تهديداً لحرية الإنسان فى رأيه من الكآبة والأمراض النفسية التى يسببها إهمالك الإنسان فى الملذات. وصرح بأن أعظم متعة من الممكن أن يجودها الإنسان هى متعة الهدوء النفسى ^(٩)، إذ فيها يصل الإنسان إلى الممارسة الحقة لحرية الشخصية. فعلى الإنسان أن يفعل ما يريد محققاً سعادته ومتعة فى هذه الحياة، ولكن شريطة أن لا يضر بفضيلة الهدوء النفسى التى هى أسهى الفضائل. وقد روى فيلوستراتوس أن أنطيفون السفسطانى قد ابتكر فى العلاج من الكآبة النفسية، وإنه قد إستأجر حجرة فى مدينة كورنثة بالقرب من السوق لعلاج الناس من التهمة من خلال توعيتهم إلى طريق الحياة الأصوب ^(١٠).

وأنطيفون يتمسك في هذا كله بدعوته إلى الحرية الإنسانية، إذ يسعى من خلال هذا العلاج إلى القضاء على كل ما يعيق هذه الحرية من اضطرابات باطنية أو خارجية.

فما كان يسعى السفسطائيون إلى تعليمه إذن في برنامجهم التربوية هو تحرير معاصريهم من رق العقول الذي كان مفروضاً عليهم من قبل، وبهذا أنزل السفسطائيون الإنسانية محل الصدق المطلق الذي كان قبلهم. فنادى بروتاجوراس في شعاره "الإنسان معيار الأشياء جميعاً" بأن العقل الإنساني الحر هو الحكم الأوحـد في المعرفة وفي الأخلاق وفي السياسة. ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآتية Solipsism التي تجعل الذات المدركة هي كل شيء على نحو ما سوف يقول ذلك بركلي حديثاً^(١١). فكل ما يشعر به الفرد أو يعتقد يكون صحيحاً بالنسبة له. فلم تعد الطبيعة كما كانت من قبل هي معيار الحقيقة والخير. وكان هدف بروتاجوراس من هذا تحقيق السيادة للإنسان المقمـع بالمعارف على مقدرات وجوده^(١٢). بحيث تكون القوانين والعادات الملائمة لطبيعة الإنسان هي المتحكمـة في شئونه لا التقاليد والخرافات من أى نوع خاصة لو عرفنا أن كلمة "الأشياء" الواردة في شعاره كانت تشمل إلى جانب الأشياء الخارجية كل القيم أيضاً والتقاليد والقوانين على حد قول أرسطو^(١٣). فكان هذا الشعار البروتاجوري بذلك تجسيداً لحرية الإرادة الإنسانية - كما يقول ولترستيس^(١٤) - ينكر فيه بروتاجوراس وجود الصدق الموضوعي الخارجي المستقل عن ذات الفرد المدركة، إذ تركز الحقيقة، والخير والعادل كلها - في رأى السفسطائيين - على إرادة الإنسان الواعية الحرة. فكانت جدارة السفسطائيين الفلسفية إذن تتمثل في إعترافيهم لأول مرة - في رأى البعض - "بحق القاعـل" فلا يجب أن تتجبر في الإنسان العاقل السلطة والعادات والتراث، ولا يجب أن يخضع بالعنف لعقائد مفروضة عليه من مصدر خارجي، فليس هناك فرد له حق القول "أنك يجب أن تعتقد في كذا" وذلك لأنني ككائن عاقل لى الحق الكامل في استخدام عقلى والحكم على الأمور بنفسى^(١٥).

كما تبرز هذه الرغبة المؤمنة بالحرية الإنسانية لدى كريتاس - الزعيم السياسى والتلميذ النجيب لجورجياس - إذ لقد وضع كريتاس الإرادة العقلية أو كما سماها "الطبع" في المقام الأعلى في تصريف أمور البشر؛ إذ إليها يجب أن يخضع كل شئ في الحياة^(١٦). وهى أيضاً التى تضى الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه والإنسان الذى

يحسن إستغلال إرادته العقلية في تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال في نظر كريتاس في الحياة الإجتماعية والدينية، فيكون أعظم قوة ورسوخاً من القانون نفسه، فلا يستطيع خطيب أن يضلله على الإطلاق، في حين يستطيع هذا الخطيب أن يفعل ذلك بالقوانين^(١٥). وجد كالكليس تلميذ جورجياس أيضاً هذه النزعة الفردية المؤمنة بحرية الإرادة الإنسانية، في إزدراءه لأولئك الذين ينقطعون للفلسف من أجل التفلسف ويهملون بقية جوانب الحياة المختلفة واصفاً إياهم بأنهم عبيد لهذه الدراسات، مع أنه كان من الواجب أن يتخذوها وسيلة فحسب لتحقيق حريتهم في أمور الحياة وفرض سيطرتهم عليها^(١٦).

طالبت السفسطائية إذن بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور إستغلال البشر القديمة - الإلهوتى والطبيعى والفكرى. فمع الفردية تبرز بوضوح العقلانية، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية الشخصية والإستقلال في الفكر، لقد نادى السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بما يشاء، كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها أيضاً ملك خاص به، وبإمكانه أن لا يعترف بأى سلطة أخرى، ولا بمعيار آخر لسلوكه، والإستغلال الصحيح للحياة هو التمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا^(١٧). وجاءت أفكار سقراط الحتمية الصارمة - كرد فعل ضد إستبداد النزعة السفسطائية الفردية هذه.

لقد إستهدف السفسطائيون من تعاليمهم لفت إنتباه معاصريهم - إلى حقيقة وجودهم في هذا العالم، وهى عملية السعى وراء السعادة. وأكد السفسطائيون لمعاصريهم أن هذه الغاية لن تتحقق بالخضوع للدين والخرافة، وإنما في إستقلال الإنسان وحرية. فعلى الإنسان أن يريح نفسه - كما يقول هيجل شارحاً السفسطائية بنفسه من خلال عقله - وذلك بأن يقتنع نفسه بما هو مفروض عليه، وبما ينبغي عليه فعله من أجل تحقيق هذه الغاية، ومن ثم أصبحت رغبات الإنسان ودوافعه هى محددات راحته، إذ أنه يكون سعيداً بقدر ما يتحقق من هذه الرغبات^(١٨).

٢- ذات الإنسان أساس للدين والحضارة والقانون:

إذا كان السفسطائيون قد جعلوا الإنسان بإرادته العقلية الواعية هو معيار الأشياء جميعاً، وأنه التصرف الأول والأخير في أفعاله، فلا عجب أن نراهم - في

دراساتهم في فلسفة الحضارة والدين والقانون - يردون القانون والدين والحضارة بجملة إلى ابتكارات الذات الإنسانية الحرة. وهم في هذه الخطوة يعكسوا بلا شك إيمانهم العميق في الحرية الانسانية وفي قدرات العقل البشرى البالغة ليس على الصمود فحسب أمام ضغوط القنر وأوامر الآلهة الصارمة، ومطلبات القوانين المتجبرة، بل وعلى خلق الدين نفسه والقانون ذاته - فكيف تم للسفسطائيين ذلك؟؟

رفض السفسطائيون بشدة الإيمان في الآلهة الشعية القديمة، وأعلنوا بدلاً من ذلك إيمانهم الكامل في العقل البشرى. لقد سعى السفسطائيون إلى تخلص معاصريهم من المعتقدات الدينية القديمة التي تخيفهم بقوى خفية لا وجود أصلاً لها. فأعلن بروتاجوراس على رؤوس الأشهاد "لا أحرية للدين" وعلم قدرته الإدلاء برأى حاسم عما إن كانت الآلهة موجودة أم لا ولا على أى شاكلة تكون^(٢١).

وبروتاجوراس في هذه العبارة يبدى تشككه فحسب في وجود الالهة وليس إنكاره التام لهذا الوجود^(٢٢). ولا يستبعد الأستاذ إنترشتين أن يكون بروتاجوراس بعد هذه العبارة قد أخضع التصورات المتعلقة بالحياة بعد الموت لنفسه العنيف وانتهى إلى إنكار وجود حساب أخروي بعد الموت^(٢٣). على نحو ما سوف يفعل أبيقور فيما بعد.

لكن من جاء من السفسطائيين بعد بروتاجوراس لم يكتف فحسب بمجرد إثارة الشكوك فحسب حول وجود الآلهة، بل أعلن صراحة إلحاده، ورفض تماماً الإيمان بالآلهة وعنايتها هذا العالم. فأعنت هيباس الإيلي الإلحاد كما ذكر جئرى^(٢٤). وهاجم أنطيفون آلهة الأولب التي تنتظر الهبات والعطايا من البشر، وأعلن أن الإله الحق هو الذى لا يحتاج إلى شئ ولا يطفى أى معونة من أى مكان^(٢٥). ويشير انترشتين إلى أن أنطيفون قد أنكر ان تكون الآلهة موجودات طبيعية حقيقية ونادى بأنما ترجع إلى التواضع والإنفاق البشرى ومن ثم تختلف من مكان لآخر^(٢٦). ومن الطبيعى طالما أن أنطيفون قد إعتق الإلحاد عقيدة له أن يعلن عدم إيمانه في وجود حياة أخروية، وأعتبر الإيمان بوجود حياة كهذه وهماً خادعاً يضلل الجنس البشرى بأمل كاذب في حياة أرغد في الآخرة - ليتناسى البشر الظلم الواقع عليهم في هذه الحياة^(٢٧). ومن ثم دعى أنطيفون تلاميذه إلى أن يخلصوا عن أنفسهم ربة هذه الخرافة ليمتصوا بالحرر الكامل من المخاوف.

في حين إعتبر فراسيماخوس القول بوجود الآلهة فرضاً زائداً عن الحاجة، فما نراه من غياب للعدل في هذه الحياة وانتشار للظلم والإقتال لأكثر دليل على عدم رعاية الآلهة المزعومة للأعمال البشرية وعدم صوغها للعدالة وهي أعظم النعم طراً بين بني الإنسان^(٢٨). لكن كان بروديكوس الكوسى أبرز من إعتق الإلحاد عقيدة في صفوف السفسطائيين جميعاً. لقد جعل همه الأكبر تحرير معاصريه من المزاج الكئيب المأسوى الذى كان طابعاً مميزاً لأهل جزيرته. فأعلن في جرأة عظيمة - مبشراً في ذلك بأيقور - بعدم أهمية الموت. إذ لا يجب على المرء أن يحشاه على الإطلاق، فهو لا يعنى شيئاً لنا ما دما على قيد الحياة، وعندما غوت فلن نشعر بأى شئ^(٢٩). كما أراد أن يحرر أتباعه أيضاً من الخوف من الآلهة - تماماً مثلما سوف يفعل أبيقور - فأعلن بجرأة لا تقل شيئاً عن جرأته الأولى - أن الآلهة لا وجود لها أصلاً، وأن البشر هم وحدهم الذين أهوا الأشياء التى وجدوها نافعة لهم في الحياة - كالشمس والقمر والأقمار، وبعد ذلك قسام البشر بتأليه المبتدعين الأوائل للأشياء النافعة من البشر أنفسهم: مثل ديونيسوس Dionysus مخترع الخمر وديمتر Demeter مخترع الحبوب وبوزيدون Poseidon مكتشف الماء وهيفيستوس Hephaestus مكتشف النار وغيرهم^(٣٠). ومن ثم فلا تخرج الآلهة في نظر بروديكوس من أن تكون مجرد إختراعات بشرية تجدد ردود الأفعال الإنسانية السيكولوجية على الأحداث الطبيعية الجارية حولهم. ومن الختم أن بروديكوس بنظريته هذه قد أسقط تماماً الأساطير المتعلقة بالديانة الشعبية، وبعمل الآلهة وتدخلاهم في أمور هذا العالم، وأستبعد تماماً فكرة العناية الإلهية^(٣١). وقد روى أفلاطون أن بروديكوس قد إعتبر الأدعية والصلوات التى يتلوها البشر إلى الآلهة - مجرد مظاهر للنفاق البشرى وليست طبقوا حقيقة مفروضة من آلهة قائمة فعلاً^(٣٢).

نأتى إلى كريتاس فنراه يؤكد على أن الإنسان ليس مخلوقاً للآلهة بل هو الخالق لها. فقد ذكر سكسوس أمبريقوس أن كريتاس في مسرحيته سيسفون Sisphus قد أكد على أن الآلهة من إختراع رجل عبقرى، أبتدعها عمداً لتدعيم وترسيخ السلوك القويم بين الناس، إذ إبتدع القول بوجود إله واسع العلم وشامل القدرة للقضاء على الجرائم التى كانت ترتكب بين الناس في عصور حياتهم الأولى سرا وجهراً^(٣٣). فتم بذلك القضاء على الجرائم التى كانت ترتكب في السر. وكريتاس بهذا لا يسعى

فحسب إلى إقامة دين وقانون عقلائي مثل أنطيفون وبروديكوس بل ويسمى كذلك إلى إسقاط الدين بإعتباره سخافة باطلة^(٣٤).

لقد نجح السفسطائيون بهذه الشكوك القوية في وجود آلهة الأولمب القديمة في تحرير أذهان معاصريهم من المخاوف التي كانت تكبل حريتهم الإنسانية في هذا العالم قديما. فلم يعد للآلهة مجدها وسلطانها العتيق، ولم يعد للموت وللحياة الأخروية هيبتها التي ترعب القلوب، وصار تلاميذ السفسطائية يعززون بعقولهم المتحررة وإرادتهم التي صارت واعية.

لم يتوقف السفسطائيون عند حد القول بأن الآلهة من ابتداع العقل البشري وإنما نظروا إلى الحضارة بأكملها على أنها من عمل هذا العقل أيضا - دونما أدنى معونة من السماء. حيث ينسب بروتاجوراس فضل نشأة الحياة المتعدنة المسخرة إلى أعمال وإسهامات البشر خاصة. وقصر دور الآلهة على مجرد بث البذرة الأولى للعدالة والنظام في نفوس البشر. في حين كان الإنسان في رأيه هو الذي ارتقى بنفسه تدريجيا من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن^(٣٥). فأخترع الإنسان كافة الوسائل الضرورية من أجل حفظ وجوده [السكن - الزراعة - اللغة - الدين - النظام السياسي والإجتماعي]. فكان قيام الحضارة في رأيه مرتكزا على الجهد الإرادي المختار من قبل الإنسان نفسه^(٣٦). إذ شيد الإنسان بإرادته الحرة جوانب حضارته من أجل خيره هو الأعظم، وهي جوانب متغيرة ونسبية تتباين من مجتمع لآخر. والملاحظ في تصور بروتاجوراس السابق لمصدر الحضارة الإنسانية، أنه تصور متفائل يجعل السعادة وحياة الفضيلة أمام الجنس البشري في المستقبل وليست في الماضي السحيق قبل قيام المجتمع البشري على نحو ما سوف يقول أفلاطون فيما بعد^(٣٧) وسوف يقول روسو في عصرنا الحديث. لقد نظر بروتاجوراس إلى الحضارة على أنها ارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، ومن حالة البدارة الأولى إلى المدينة والإستقرار، إرتقاء قام به الإنسان وحده بعقله وعمله الذاتي.

استمرت هذه النظرة الإنسانية المتفائلة إلى الحضارة الإنسانية عند السفسطائيين الآخرين، فقال أنطيفون مثلا إن الحياة الإجتماعية والسياسة من إنتكار الإنسان الحر^(٣٨). وفسر بروديكوس نشأة الحضارة بعملية إكتشاف الزراعة وهي ثمرة من ثمار

العمل الإنساني، وكذلك بظاهرة قيام المخترعين البشر الأوائل الذين اخترعوا الأشياء العظيمة النافعة للجنس البشري، ونظر إليهم الناس على أنهم آلهة لهذا السبب^(٢٩). وسار كريتياس على نفس المنوال، فتحدث في مسرحية سيفسوس عن تطور الإنسانية من حالة الوحش إلى المدينة بفضل اختراع البشر للقوانين والنظم السياسية الضابطة لسلوكهم، وكذلك اختراعهم للآلهة فكانت العدالة والحضارة والآلهة نفسها في نظر كريتياس ممن ابتكار العقل الإنساني^(٣٠).

كما كان السفسطائيون في تصورهم للمصدر الذي نعت منه القوانين البشرية مؤمنين بشدة بحرية الإنسان في اختيار أفعاله واختيار حرا نابعا من داخله هو وحده. إذ أن عقل الإنسان هو الذي يتدع في رأيهم القوانين. فلم يعد ينظر إلى القوانين النظرية القديمة السابقة على أنها مرسلات من عند الآلهة، أوحى بها إلى المشرعين البشر من أمثال ليكوجورجوس الذي تلقى قوانين إسرطة من الإله أبوللو كما كان يظن، وقد رأينا من قبل كيف اعتبر هيراقليطس القوانين الإنسانية مستمدة بمجملتها من قانون اللوغوس الإلهي. لم يعد السفسطائيون ينظرون إلى القوانين هذه النظرية، بل أصبح ينظر إليها على أنها ممن ابتدع البشر الحر وحدهم، وهذا ما عرف فيما بعد بنظرية "العقد الاجتماعي".

كان بروتاجوراس أول من قال بنظرية "العقد الاجتماعي"^(٣١) إذ تخبرنا الأسطورة الواردة في المحاوراة المسماة باسمه بأن الناس عندما فشى بينهم الإقتتال الجماعي في حياة الغاب تجمعوا معا في مدن ووضعوا القوانين التي تنظم حياتهم فيها - نظرا لشعورهم بأن حالة الوحش هذه سوف تفكك تماما بالجنس البشري، فتواجهوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التي تحرم الاقتتال، وتنص على إحترام حقوق الآخرين^(٣٢). فقامت بذلك المجتمعات السياسية. فليست القوانين من عمل الآلهة أو الطبيعة، وإنما نتيجة مترتبة على اتفاق الرأى بين المواطنين. وهي نسبية تختلف من مدينة إلى أخرى. ولا تختلف نظرية ليكرفرون السفسطائي عن مصدر القوانين عن نظرية بروتاجوراس السابقة كثيرا. فهو مثل بروتاجوراس يرد القوانين إلى تواضع البشر فيما بينهم، أما اتفاق مريم بين المواطنين لحماية حقوقهم الفردية من اعتداء الآخرين عليها والعكس، وإعتبر المدينة هي جماع السعادة والفضيلة لكل المواطنين.^(٣٣) ويعطى ليكرفرون صحة وقداية العقد بشرط ضروري - وإلا أصبح الاتفاق باطلا - وهو

ضرورة أن يحقق العقد الحياة السعيدة الفاضلة لكل المتعاقدين. وهذا الشكل يقول ليكرفرون بنظرية حماية Protectionist عن الدولة ووظيفتها على حد وصف كارل بوبر.^(٤٤) حيث إلى الدولة على أنها الضامن الوحيد لحقوق مواطنيها، أما نوع من العيش المشترك التعاقدى من أجل منع الجريمة وحفظ الحقوق المختلفة إنما ليست إستجابة لحاجة طبيعية كما سوف يقول أرسطو فيما بعد، أو غريزة إجتماعية، بل نوع من المجتمع الصناعى بين الأفراد لإشباع وحماية المصالح الفردية، على نحو ما سوف يقول توماس هوبز وجان جاك روسو وجون لوك فى عصرنا الحديث.

إن ما نود الإشارة إليه فى نظرية ليكرفرون عن مصدر القوانين ويتصل بمفهوم الحرية الإنسانية لدى الفسطاطيين هو تأكيد الصريح على أن الدولة لا تفرض القوانين فرضا على مواطنيها، وإنما تتحقق العدالة فحسب من خلال إقرار الفرد الحر بطاعة هذه القوانين. فالأمر كله وقف على إرادة الفرد الأخلاقية الحرة.

لقد أكد ليكرفرون فى نظريته - كما يقول كارل بوبر - على أن الإتفاق الإجتماعى بين البشر يتم بموافقة ورضى إرادة الفرد الحرة، وربما كانت نظريته هى الوحيدة التى تؤكد على أن قوة القوانين تكمن فى إقرار الفرد الحر بالخضوع لها.^(٤٥) أى فى إرادة المرء الأخلاقية، وليست فى إرادته الأنانية على نحو ما قال به كالكليس وثراسيماخوس كما سوف نرى. فلم يكن الهدف المروم من وراء الإتفاق على وضع القوانين والإنصاع لها - فى نظر ليكرفرون - تحقيق مصلحة أنانية لطبقة معينة، بل كان حماية الضعيف من أن يظلم من القوى وكذلك حماية القوى من أن تتهب ثروته من الفقراء.

كما قال بنظرية العقد الإجتماعى فى صفوف الفسطاطيين - ككثير لمصدر القوانين - هيباس وأنطيفون وكريتياس وثراسيماخوس وكالكليس. ففى مقابلة تمت بين هيباس وبين سقراط، أكد الأول على أن القوانين أمور إتفاقية وضعها المواطنون عندما شرعوا فى تدوين وتحديد الشئ الذى ينبغى أن يفعل والشئ الذى لا ينبغى.^(٤٦) أما أنطيفون فيشير إلى نظرية العقد فى كتابه "فى الحقيقة" ذاكرا أن القوانين أمور أصطناعية ناتجة من تواضع الناس فيما بينهم ويأملوا المصلحة والإرادة الإنسانية.^(٤٧) ومن ثم فهى متغيرة ونسبية، مما يور عملية تجاهلها فى مقابل إشباع المطالب الطبيعية.

وذكر كريتياس بدوره أن القوانين وعقوباتها قد وضعت بواسطة البشر لكي يقضوا على حالة الإقتال الجماعى المنتشرة بينهم^(٤٨). وفي محاوره جورجياس "نادى كاليكليس بالأصل التعاقدى للقوانين. حيث إتفق الضعفاء - فى رأيه - بعضهم مع البعض الآخر على وضع عدة ضوابط وقوانين تقلص من حقوق الشخص الأقوى بالطبيعة، ومن هنا نشأت القوانين المتعارف عليها بيننا وتنظم أحوال المدينة"^(٤٩). غير أن كاليكليس ينتهى إلى أن هذه القوانين مصطنعة ودخيلة على الطبيعة البشرية ويجب أن يسود ما هو طبيعى محلها. ومن ثم فلا غبار على القوى بالطبيعة من خرق هذه القوانين كلما إستطاع إلى ذلك سبيلا. وفي محاوره الجمهورية - يشترط ثراسيماخوس وجلكون - ذلك الذى كان يعبر عن آراء ثراسيماخوس فى الحقيقة كما يقول كارل بوبر^(٥٠) فى القول بنظرية العقد الإجتماعى، حيث يذهب كلاهما إلى أن الدولة - بوصفها الطرف الأقوى - تسن القوانين التى تحقق مصلحتها ومنفعتها - مثلها مثل الراعى الذى يضمن ماشيته وأغنامه ويعتنى بها من أجل منفعتها هو الخاصة فحسب^(٥١).

لقد كانت نظرية العقد الإجتماعى التى قال بها السفسطائيون لتفسير مصدر القوانين مجسدة تجسيدا قويا لإيمانهم بالحرية الإنسانية، ولزعمتهم الإنسانية الفردية الجديدة. فإذا كان هؤلاء السفسطائيون قد حرروا من قبل كما رأينا الإنسان من سلطة الألهة المتجبرة وأعتبروها إبتكارات إنسانية من صنع العقل البشرى، وحرروه من سطوة العادات والتقاليد العتيقة وذلك بإظهار كيف أن الحضارة بمجملتها من ثمار عقله هو الحر، فإن السفسطائيين هنا يحررون الإنسان المعاصر لهم من سلطة القانون الفاشية، ويجعلونه واعيا بأن هذه القوانين من وضعه هو نفسه من أجل مصلحته الخاصة، وأن طاعته لها ليست شيئا مفروضا عليه من الخارج، بل شئ نابع من داخله ومن إرادته هو وإقتناعه الشخصى الحر، من أجل الحفاظ على حريته أصلا من إعتداءات الآخرين. إنه فى التعاقد يتنازل عن جزء صغير من حريته الطبيعية من أجل الحفاظ على الجزء الأعظم الباقى منها، مثله فى ذلك مثل المرء الذى يضحى بتر ساقه الثالفة من أجل حماية بقية جسده من العدوى.

٣- دعوة السفسطانيين للعودة إلى الطبيعة:

يتخذ السفسطانيون من التقسيم الثنائي بين الطبيعة وبين العرف 'القانون' (٥٢) أساسا أقاموا عليه فلسفتهم الأخلاقية السية كلها. إذ كان السؤال الذى شغل أذهانهم آنذاك هو:- وفقا لأى شكل ينبغي أن يتشكل الأساس الثابت للحياة الإنسانية؟؟ وكانت إجابة معظم السفسطانيين - ما عدا بروتاجوراس - يجب أن يتشكل وفقا لطبيعة الإنسان الثابتة التى ولد مزودا بها، ويشترك الناس جميعا فى إمتلاكها، كما أنها تظل ثابتة لا تتغير مثل الأعراف الوضعية، فضلا عن كل ذلك أن لها ميزة بالغة الأهمية هى أنها غير متعسفة - تفرض أشياء على البشر ضد إرادتهم مثل العرف، وإنما هى نابعة من بساتن الفطرة الإنسانية نفسها. وهى ميزة قمنا بشدة وفى حديثنا عن تصور السفسطانيين للحرية الإنسانية، إذ تظهر كيف كانت دعوة السفسطانيين للعودة إلى الطبيعة تجسيدا قويا لإيمانهم بالحرية الإنسانية.

آمن هذا الفريق من السفسطانيين بضرورة أن يتخذ البشر قانون الطبيعة محكما وحيدا لأفعالهم. فهو يسرى على الجميع فى كل مكان. ومن ثم سفهوا قول هيراقليطس بأن كل القوانين البشرية مبتمدة من مصدر إلهي، إذ لو كانت فعلا كما يزعم لما تنوعت هذه القوانين كل هذا التنوع من بلد لآخر. وبهذا وضع أنصار هذا الاتجاه الطبيعة فى منزلة أعلى من القانون، وأعتبروها محررة للإنسان من العناية التعليمية التى توجهها الدولة وقوانينها إليه وتحتر فى حقيقة أمرها نوعا من الإرغام على فطرة الإنسان الطبيعية ومن ثم يجب أن تزال (٥٣). تأكيدا لحرية الإنسان - وحفاظا لحقوقه الطبيعية إزاء الدولة وإزاء كل أشكال القهر والإجبار الأخرى:- كأوامر الآلهة، وقواعد النظام الاجتماعى والطبقى مثلا. إنما العدالة الباطنية الذاتية المرتبطة إرتباطا وثيقا بمبدأ إنسانى باطنى محرك للإنسان، وليست الطبيعة بوصفها قوة إلهية عليا تفرض على الناس ما يجب أن يكون. (٥٤) وبهذا الشكل كانت الدعوة للعودة إلى الطبيعة التى رفعها أنصار هذا الفريق من السفسطانيين تعنى الدعوة لتحقيق الحرية الفردية غير المقيدة بقيد خارجي أيا كان، فلكى تصبح كائنا بشكل طبيعى هو أن تصبح كائنا أنانيا، وذلك لأن هذا هو ما يفعله البشر دائما عندما يتحررون من القيود المفترضة عليهم بواسطة المجتمع. وكان من الطبيعى أن لا يرضى أنصار القديم من المحافظين فى بلاد اليونان عن هذه النزعة الثورية

التجديدية المطرفة، وكان على رأسهم سوفكليس، الذى سخر من هذه النزعة سخرية
لاذعة فى مسرحيته "السحب".

من هذا الفريق السفسطائى الداعى للعودة إلى الطبيعة أنطيفون السفسطائى.
حيث يوجه فى كتابه "فى الحقيقة" العديد من الانتقادات إلى العرف منتها بعدها إلى أن
العرف لا يصلح أساسا حقيقيا للسلوك الإنسانى السعيد. وما أخذ أنطيفون على العرف
وقوانينه قصوره فى ملاحقة الخارقين له، فهو إن كان يعاقب المجرمين الظاهرين، فإنه لا
يعاقب أولئك الذين يرتكبون الجرائم سرا، فى حين من المستحيل أن يحدث هذا مع
قانون الطبيعة إذ يحل العقاب حتما بمن يخترقه لا محالة حتى لو لم يره أى أحد من
الناس^(٥٥). والمآخذ الثانى أن القوانين ليست عادلة العدالة الكافية لردع الطغاة وإنصاف
المظلومين وتحقيق منفعة كل واحد منهم، إذ لا تمنح هذه القوانين امتيازاً للمظلوم على
الظالم، بل تطالب الأثنين بإثبات صحة موقف كل منهما أمام القضاة، وهو إجراء مجحف
للمظلوم لأنه يقتضى منه المهارة الخطابية والبرهانية لكى يثبت حقه، كما أنه يسمح
للظالم بأن يتكرر ويدافع عن موقفه بكل وسائل المراوغة والإحتيال.^(٥٦) ويضيف
أنطيفون ماعنا ثالثا على القوانين الوضعية وهو: - الأضرار التى تعود من الإجراءات
القانونية على المشاركين فى تنفيذها. فمثلا الشهادة فى المحكمة عملية ضارة بالشاهد فى
كل الأحوال - فعندما يشهد بالحق ويدان المجرم فسوف يعيش الشاهد بقية حياته فى
خوف وتوجس من إنتقام المجرم منه لشهادته عليه. أما لو شهد بالباطل ونجا المجرم فإنه
يكون قد ارتكب خطأ وأضر بأخر برئ^(٥٧). والمآخذ الرابع والأخير أن القوانين
الوضعية تقيم تميزات متعسفة بين البشر على أساس نبل المولد مع أن الطبيعة قد خلقت
جميع الناس متساويين^(٥٨).

لكل هذه المآخذ يتنادى أنطيفون بضرورة إتباع قانون الطبيعة فى سلوكنا. والذى
لا ينص سوى على قانون واحد هو "ضرورة أن يفعل الإنسان ما يتفق مع منفعة ويتعد
عما يكون متافرا منها" فعلى الإنسان أن يشعر ويفكر ويرغب ويفعل وفقا لهذا القانون
ويتحرر من ريقه العرف. وأغلب الظن أن الطبيعة التى يقصدها أنطيفون فى حديثه هى
الطبيعة الإنسانية القطرية التى هى جزء من الطبيعة الخارجية الكلية^(٥٩). ففى رأيه أنه
إذا ما إتبع الإنسان فطرته - فسوف يتمتع بالإنسجام العالمى الشامل للطبيعة ومسن ثم

سوف يفوز بحريته الحققة. أما لو إنغنى لصفات العرف المصطنعة، فسوف يطبع أمورا ضد طبيعته - تقيد حريته الطبيعية، وتحد من حقوقه الطبيعية. ويتمسك أنطيفون هنا بشدة بمثل السفسطائيين الأعلى في المناادة بالحرية الإنسانية وجعلها اسمى الفضائل لكن لا يجب أن نفهم من كلامه هذا أى دعوة إلى الأنانية المطلقة وإلى نشر الفوضى الأخلاقية، وإسقاط كافة الأعراف، فهذا ابعء شئ عما يدعو إليه أنطيفون في الحقيقة. إذ أن الحرية الكاملة المطلقة للفرد والتي تقود إلى حالة الفوضى - شئ بغض اشد بغض لنفس أنطيفون. وقد أكد أنطيفون على بغضه لها صراحة، عندما قال: إن الفوضى وإنعدام النظام مأساة الجنس البشرى الكبرى، لأنها تمزق بناء المجتمع وتسف تماسكه.^(١٠) ولم ترد في شذرات أنطيفون أى توصية بالتصل من القوانين اتصالا كاملا. بل يقدم لنا أنطيفون القاعدة العامة التى يجب أن نسير عليها. موفقين في ذلك بين الطبيعة وبين العرف فيقول "ليست العدالة هى الخروج على القانون القائم في المدينة التى يكون المرء مواطنا فيها، وذلك لأن الإنسان بمقدوره أن يسوس نفسه جيدا للتوافق مع العدالة إذا إتبع القوانين عندما يكون مع الناس، أما عندما يكون بمفرده - ليس هناك من يراه - فإنه يتبع نوايس الطبيعة"^(١١).

أن أنطيفون في دعوته السابقة يحاول التوفيق بين إتباع العرف وبين الإستماع إلى نداء الطبيعة القفري داخلنا - في أسلوب حياة واحد وفقا لبدأ "الثقة" وهو مبدأ يظهر لدى الثوريين في كل زمان - عندما يجدون أنفسهم ضعافا عن الوقوف في وجه المجتمع كله. فما يقدمه أنطيفون إذن نوعا من البوتوية أملاه عليه وعيه الشديد بحالة الظلم الإجتماعى السائدة في عصره، والحاجة الملحة إلى عدالة شاملة عامة. إذ عاش أنطيفون فترة نهاية الحرب البولونيزية وما أعقبها من إغيار القيم الديمقراطية و العدالة الإجتماعية، فبحث عن العدالة المفقودة في قانون الطبيعة الذى يوجد لدى جميع الناس ويحقق المنفعة والخير للجميع. فليست مصالح الأفراد الطبيعية متعارضة بالضرورة بل المصالح بينهم متماثلة - طالما ينص قانون الطبيعة على المساواة التامة بين البشر جميعا في الحقوق وفي الواجبات. وكانت العدالة الحققة في رأيه هى "أن لا ترتكب الظلم ولا تكون ضحية له" وكان التحرر الكامل من العمل الظالم - سواء كفاعل أو مفعول به - هو النحل الأعلى لديه في الحياة،^(١٢) لأن الظلم إعتداء على حقوق الآخرين الطبيعية وهذا ما

يتناقض مع طبيعتها، وذلك لأن هناك إنسجاما كونيا يشمل الكون كله. وهناك قوة محركة واحدة وعاقلة تعمل عملها في الإنسان وفي الطبيعة على حد سواء^(٩٣). ومن ثم نخلص مما سبق إلى أن أنطيفون كان مصلحا إجتماعيا ومفكرا واقعا يدعو إلى المنفعة العامة المستندة إلى الطبيعة بإعتبارها ساحة قضاء أكثر رسوخا من الممارسات البشرية المتضاربة والمقلبة، وليس كخصم للقانون الوضعي والسلطة الاجتماعية. فكان أنطيفون بذلك - في رأى البعض - شخصية إنتقالية بين المدافعين عن العرف [بروتاجوراس] وبين المناصرين للطبيعة [هيباس ثراسيماخوس وكاليكليس].^(٩٤)

إن أنطيفون في توفيقه بين الطبيعة وبين القانون قد حفظ - كما يقول إنترشتين^(٩٥) - الحرية الانسانية مما يحق لها من [جفاف مصطنع خارجي، لأن الطبيعة في نظره هي التي تتيح للفرد أن يتصرف بطريقة حرة وصادقة، متبعا البحث الحر عن المنفعة ومستقلا عن قيود القانون الوضعي التي تضرب هذه الحرية. ولا توجد في هذا التمتع بالحياة أى نتيجة لا أخلاقية. فكل أمرئ في الواقع يسعى إلى ما ينفعه. لأن أنطيفون ينظر إلى الطبيعة على أنها محايدة أخلاقيا. وحيادها هذا لا يجعلها تتدخل في إختيارات البشر الحرة - مثل العرف، بل تترك للإنسان حرية الإختيار، وعليه أن يتحمل تبعه إختياراته هذه لأفعاله. ولعل هذا ما يجسده قول أنطيفون "ليس بإمكان الطبيعة أن تفضل الشئ الذي يجلب منفعة مع الألم على الشئ الذي يجلب السرور فقط بل الذي يفعل ذلك هو الإختيار الإنسانى"، والمرء الذي يعي ويعرف النظام القائم في الكون سوف يصل إلى إختياراته إلى النظام المتأغم للحياة، لأنها سوف تكون إختيارات واعية تحترم ما للأخرين من حقوق. وكان أنطيفون بذلك يريد أن يجعل الإتجاه العقلى للفرد - الواعى بالإنسجام المتأغم في الكون - هو التحكم في علاقات هذا الفرد مع العالم المحيط به، والتي ينبغي أن يكون قادرا على التوليف بين أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع في وحدة واحدة^(٩٦) ومن ثم يطالبنا أنطيفون بأن نحقق في إختياراتنا الحرية الإنسجام والتساغم الكوفى الذى ينشر على الأفراد والمجتمعات، بل وعلى الإنسانية جمعاء الخير والمساواة والعدالة.

يشارك هيباس في الدعوة لإتباع قانون الطبيعة التي يرفعها أنطيفون. فقد هاجم هيباس العرف في محاوره "بروتاجوراس" واصفا إياه بأنه طاغية متبد يقرض علينا

أشياء تتناقض مع طبيعتنا الفطرية التي ينبغي أن تسود. لأن التشبه بالطبيعة هو الأقرب إلى العدالة.^(٦٧) ويرد في الشفارات المنحلة إلينا من هيباس نقدان يوجههما إلى العرف - يتشابهان مع انتقادات أنطيفون السابقة - أولهما أن العرف قاصر - إن لم نقل أنه لا يهتم أصلا - بالقضاء على جرائم بالغة السوء كالنميمة والحسد وهي أشياء في نظر هيباس لا تقل شناعة عن السرقة^(٦٨). ثانيهما أنه يأخذ على القانون ما يترتب عليه من شرور في الحياة السياسية مثل "عيب سوء التمثيل النيابي" **misrepresentation** إذ أن حجب إسم إنسان جدير بالتمثيل النيابي جريمة شنعاء^(٦٩). وإنتهى هيباس إلى ضرورة أن يسود قانون الطبيعة العادل ويجب أن يتخذ معيارا يصحح من خلاله القانون الوضعي، لأنه الأكثر موضوعية وعمومية وأخلاقية من العرف. وفي حوار مع سقراط في مذكرات كسينوفون أكد هيباس على ذلك، واصفا قانون الطبيعة بأنه القوانين غير المدونة النابعة من الفطرة والتي ينبغي أن تنظم حياة الإنسان وفقا لها^(٧٠). وذلك لأن القوانين الوضعية متغيرة ونسبية ولا يمكن أن تؤخذ مأخذًا جادا. ويرى الأستاذ إنترستينر - إن هيباس في هذا الحوار يوحد بين قانون الطبيعة وبين العهود العام للإنسان، أى مع إرادة الانسان الحرة، فهذا القانون هو المصادقية العامة التي تصور المجموع الكلي لكل تصرفات البشر الأساسية.^(٧١) ومن ثم فقد نظر هيباس أبعد من الأسوار الضيقة للدولة المدينة، نظر إلى البشر جميعا على أنهم مجتمع إنساني كامل حر - يتمتع كل فرد فيه بحريته الفطرية في ظل عدالة طبيعية.

وأبدى السيد اماس تلميذ جورجياس نظرة عدائية مماثلة للسابقة إلى القانون العرفي المصطنع. فقد روى ارسطو عنه أنه اعتبر القوانين الوضعية ملوك المدن وأن الفلسفة هي الحصن الحامي من تصف هذه القوانين.^(٧٢) معنى هذا أنه يجرد القوانين الوضعية من جدارتها، فهي عاجزة عن بث الاتجاه الأخلاقي في نفوس الناس، بل ولا تبدو ألما أخلاقية بالمرّة. وخير مثال على ذلك عملية إندلاع الحرب التي تفرضها هذه القوانين، وتسبب النكبات للجميع.^(٧٣) فعلى الإنسان أن يتفوق بالحكمة للحفاظ على سلامته وحرية. ولا تختلف نظرة تراسيماخوس كثيرا عن ذلك، إذ يعلن عداؤه للقانون العرفي المصطنع لأنه وحده عاجز عن إقامة العدالة الطبيعية الحقبة بين الناس تماما مثلما هاجم الالهة من قبل - كما رأينا - لأنها قمل الإعتناء بالعدالة التي هي أعظم

الفضائل. وثراسيماخوس في هذا مفكر واقعي يصف ويحلل ما يدور حوله من خرق لقانون الطبيعة وإعتداء على العدالة بإسم القانون. وليس مفكرا معياريا يتحدث عما ينبغي أن يكون. وخير مثال على واقعيته أنه وهو يدلل على تعريفه للعدالة بأنها "حق الأقوى" الذي أورده في "الجمهورية" نراه يستعين للتدليل على صحة تعريفه بأمثلة مأخوذة من واقعه المعاش، فيقول إن الحكومات -- وهي أقوى سلطة في الدولة -- تسن القوانين التي تحقق مصلحتها هي وحدها وليس مصلحة من تسوس^(٧٤). فالحكومة الديمقراطية تفرض على رعايتها قوانين ديمقراطية وتعتبرها هي العدالة، وتفرض حكومة الطغيان قوانين مستبدة وتعتبرها العدالة وهكذا في حين لا يهتم أحد بالعدالة الحقة التي تنص عليها الطبيعة. ولا شك أنه يعلن بذلك الحديث تألفه من الوضع الراهن حوله^(٧٥) وما يوج به من إعتداء على الحقوق الطبيعية ومن إستبداد. وقد شهد ثراسيماخوس الحرب البولونيزية وما شهدته من قلب لكل النظم والأوضاع المستقرة، ومن ثم فعندما قال إن العدالة هي "مصلحة الأقوى" لم يكن ينصح معاصريه وتلاميذه بما ينبغي أن يكون، وما يجب عليهم فعله، من تكاليف وزاء المصالح الذاتية، وسعي وراء الأطماع الفردية، بل كان يحلل ويصف - في أسى - الحالة التي آلت إليها الحياة حوله. لقد إنقلب الوضع، فأضحى الظلم فضيلة والعدالة بلاهة منبعها الطيبة، وأصبح العادل إذا ما قورن بالظالم هو الخاسر على الدوام، فهذا الأخير هو الذي أضحي الفائز بكل التسع في حين يفسر العادل كل شيء^(٧٦).

فلا يجب أن نأخذ تعريف ثراسيماخوس للعدالة بأنها مصلحة الأقوى - على أنه دعوة للإغلبية وسيادة قانون الغاب، بل ينبغي النظر إليه في سياق العصر الذي جاء فيه والموقف الذي قيل فيه، لقد جاء في عصر كان ينظر فيه إلى الحق على أنه يسير في ركاب القوة فدائما ما يكون القوى على حق. وكان ينظر إلى هذا على أنه قانون أبدي، وقد عكس لنا ثيوكلديدس هذه العقيدة المؤمنة بأن الحق مع القوة في كثير من صفحات تاريخه، مثل خطبة رسل أثينا إلى الإسبرطيين عام ٤٣٢ ق.م وكذلك خطبتهم أمام سكان جزيرة ميلسوس المحاصرين عام ٤١٥ ق.م^(٧٧). أما الموقف الذي ورد فيه تعريف ثراسيماخوس فكان موقف الرجل المستاء من المشهد التكرار أمامه دائما لإنتصار الظلم لقد كانت القوة الدافعة وراء تعريف ثراسيماخوس هذا - كما قال جشرى - هي

شعوره العاطفى الشخصى أكثر من البحث الفلسفى. وكان شعوره يانتشار الظلم من حوله هو السبب وراء قهوره وإندفاعه. فلم يكن يعنى بالضبط ما يقوله أكثر مما يعنى أى إنسان بقوله عندما يزهله نجاح الشر وتعاية كثير من الصالحين "ليست هناك عدالة"^(٧٨) لقد أراد بتعريفه للعدالة بهذا الشكل أن يقضح تفاف معاصريه. فلم يكن يقول إذن بما سوف يقول به ميكافيللى وهو بزوينته فيما بعد من أنه ينبغي على كل إنسان أن يفعل ما يتفق مع مصلحته الخاصة. بل قال إن هذا هو الواقع القائم أمامه، خاصة ما حدث آنذاك فى مقدونيا من تأمر العبد أرخيلوس Archelaus على ملك مقدونيا ونجاحه فى إغتياله وإغتيال ولى عهده وتنصيب أرخيلوس نفسه ملكا هناك^(٧٩).

كان ثراسيماخوس إذن فى حديثه مفكرا واقعا، يعترف فى مخطط أن العدالة وهى اسمى فضيلة إنسانية - لا تمارس فى هذه الحياة. وواقعية ثراسيماخوس هذه هى ما حرص أفلاطون على تجاهلها، وراح فى "الجمهورية" على لسان سقراط يدافع عما ينبغي أن يكون، مثبتا ثقافة كلام ثراسيماخوس من هذا المنظور المعيارى، مع أن ثراسيماخوس كان متحدثا فحسب عما هو كائن. وبهذا يكون أفلاطون فى تنفيذه لتعريف ثراسيماخوس قد ارتكب مفارقة منطقية^(٨٠). وقد وقع فى نفس المغالطة أولئك المؤرخون الذين يصفون ثراسيماخوس وكاليكس ونيتشه فى معسكر واحد - معسكر الأنانية والدعوة إلى قانون الغاب، وإن حق الأقوى هو ما ينبغي أن يسود^(٨١). لقد كان دور ثراسيماخوس فى كل ما قال دور الواصف المخل لما هو كائن حوله فحسب^(٨٢).

على عكس ذلك كان موقف كاليكليس، الذى كان معاديا للقوانين ومناديا بالعودة إلى الطبيعة. ففى محاوره "جورجياس" يؤكد كاليكليس على أن القوانين متعسفة ويجب إسقاطها لأنها من وضع الكثرة الضعيفة فى المجتمع لتقيدها إنطلاقات الشخص القوى الطبيعة نحو تحقيق الهدف الذى أعدته الطبيعة له. ومن ثم فلا يجب على الإنسان أن يعانى من الظلم أبدا، فهذا ما لا يمكن أن يرضاه إنسان حر، بل من نصيب عبد فحسب، ومن يريد عيشا سعيدا حقا عليه أن يسمح لرغباته أن تزيد إلى أقصى حد ولا يكتبها. ويعلن كاليكليس البدء الذى سوف يرفعه نيتشه فى عصرنا - بضرورة أن يسود الأقوى ويفرض سلطانه على الجميع، وعلى الضعفاء أن يطيعوا، فهذه هى العدالة الطبيعية، وكل ما عدا ذلك زخرف فارغ وإختراعات ابتدعها إناس لا قيمة لهم^(٨٣).

وبلغت الإنتباه إلى أن الطبيعة عندما نصت على هذا القانون لم تكن تعنى بالأقوى
فحسب ذلك القوى في البنيان الجسمي، بل والذي يكون الأسمى والأعقل والأحكم،
فهذا يفوق الجميع ويجب أن يحكم على الجميع^(٨٤). وإنتهى كاليكليس في حديثه إلى
اعتناق نزعة اتانية فوضوية متطرفة تدعو إلى إطلاق العنان لكل الشهوات بلا
ضابط^(٨٥).

ولا شك أن كاليكليس في حديثه السابق قد تطرف كثيرا في تطبيق دعوى
السفطائيين للعودة إلى حياة الطبيعة، فلم يقف عند حد التوفيق بين الطبيعة وبين
العرف كما فعل أنطيفون وهيباس وثراسيماخوس من قبل، بل يسر بهذه الدعوة إلى
أقصى نهايتها. مما يجعله يوصي بالحرية التامة الفوضوية المطلقة، والتي ما كان يمكن أن
يقول بها أى أحد من السفطائيين في رأينا، رغم أنه لم يكن بينهم وبين القول بها سوى
مسافة قصيرة^(٨٦). والمبررات التي تجعلني أستبعد أن يكون أحد من السفطائيين قد
قال بدعوى كاليكليس الأنانية: أولا أن كاليكليس لم يكن أصلا واحدا من
السفطائيين ولا قدم في المحاوره - إن صراحة أو تلميحا - على أنه تلميذ جورجياس،
بل قدم على أنه شاب أثيني طموح يعشق المجد، وباغض للسفطائية ولللفلسفة بوجهه
عام. ثانيا: لم ينسب أفلاطون وبعده أرسطو وكذلك إكسينوفون أى شئ من هذا
القول بسيادة الأقوى إلى أحد من السفطائيين المشهورين ولو كان أحد من
السفطائيين قد قال بهذه الآراء المتطرفة أو لمح إليها أصلا لما كان أفلاطون قد ترك
ذلك دون إستغلاله الإستغلال الأمثل في التشنيع بالسفطائيين^(٨٧). ثالثا: لا يمكن
لأحد من السفطائيين أن يعتق أو يعلن مثل هذه النظرية الأنانية الفوضوية، لأنه لو
كان قد فعل لكان سوف يقضى تماما على سمعته وإستقامته التي سببها - يقبل عليه
التلاميذ. فلا يمكن لسفطائيي محرم على رضى الجمهور أن يعلن مذهبا كهذا يهدم به
مشاعر وأحلام الجماهير.

والواقع أن دعوة السفطائيين إلى إسقاط العرف والعودة إلى الطبيعة قد قادهم
إلى المتابعة بإسقاط كافة القيود المفروضة على البشر والمكبلة لحريتهم الطبيعية من قبل
الأعراف والمواضعات. فهذه في رأيهم قيود وتدخلات في السلوك البشري لا يصح أن
تكون. ومن ثم نادى كثير من السفطائيين بإلغاء أشكال التفاوت السياسي

والإجماعى بين الناس - طالما أن الطبيعة قد خلقت الجميع متساوين. وتجبراً
الفسطاطيون لأول مرة فى تاريخ الفكر وفى مجتمع يقدم الرق وينظر إلى إسترقاق
الشعوب الأخرى وكذلك على إسترقاق أسرى الحروب على أنه امر لا غبار عليه^(٨٨)
تجرباً الفسطاطيون لأول مرة فطالبوا بإلغاء الرق وتجريم العبيد ونبد الصراعات
والخلافات التى كانت تغرق الدول والمجتمعات اليونانية آنذاك. بل ومن الفسطاطيين
من نادى - مثلما سوف يفعل كانط وبرتراند راسل. إلى الأخوة العالمية الشاملة ونشر
السلام والأمن بين سكان العالم أجمع. لذلك كان الفسطاطيون أول من إنتصف للحرية
الإنسانية فى العالم القديم. فقد رأينا من قبلهم كيف نادى الطبيعيون الأوائل قبلهم
بالحمية الطبيعية، ونادى سقراط معاصريهم بالحمية العقلية ن ولم يجد سقراط ولا
أفلاطون ولا أرسطو أى غضاضة فى قانون الرق، فاسترقوا عبيداً بخدمتهم فى منازلهم
دون أى حرج. ومن ثم فعندما نقول إن الفسطاطيين أول من إنتصف للحرية الإنسانية
فى العالم القديم فإن قولنا هذا لا يأتى من فراغ.

لقد جسد بروتاجوراس إيمانه بالحرية الإنسانية هذه عندما ذهب فى الأسطورة
الواردة فى المحاوراة المسماة بإسمه إلى ضرورة أن تفصح المدينة فى تنظيم أمورها السياسية
مكاناً للإستماع إلى كل الآراء التى يبدئ بها كل مواطنها بلا إستثناء، فالفضيلة متاحة
للجميع وليست حكراً على قلة فقط نبيلة^(٨٩). وكل إنسان حر فى إعتناق ما يراه
صواباً وحر فى تقديم الرأى الذى يراه مفيداً لسياسة مدينته. وبروتاجوراس بهذا ينظر
إلى الإنسان كما قلنا نظرة متفائلة، إذ رأى أن لديه القدرة على السيطرة على الظروف
الخفيفة به وتسخيرها لنفسه من خلال الوسائل الخاصة بالمعرفة والتعلم. ومن المرجح أن
بروتاجوراس قد عمل بهذه النظرة عندما سن دستوره لمستعمرة ثورى الذى كلفه به
الزعيم الديمقراطي بريكليس عام ٤٤٣ ق.م فمن المرجح أنه قد وضع لها دستوراً
ديمقراطياً يراعى ويكفل تحقيق الحرية والمساواة لجميع رعاياها على حد سواء^(٩٠).

يشترك الفسطاطيون الآخرون فى نظرة بروتاجوراس السابقة، حيث يعلن
جورجياس أن الخطابة هى الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها أن يسود الإنسان ويحقق
ذاته وحرية فى هذا العالم. إذ من خلال الإقناع يستطيع الإنسان أن يختار النافع له
ويصدر قراراً واعياً وصائباً بإختيار البديل الصحيح المناسب من بين كل البدائل

المطروحة أمامه. يقول ابن أخت جورجياس في الشاهد الذى وضعه على قبر خاله معبرا عن ذلك "لا أحد عرف أكثر من جورجياس الفن الخاص بتثريب قلوب البشر علىسبإتباع الفضيلة الإنسانية" (٩١). "وكان إيمان جورجياس بهذه الحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال هو الدافع الأساسى - فى رأينا - الذى دفعه إلى القول بوجود عدد متنوع من الفضائل وليست فضيلة واحدة كما يقول سقراط. فهناك فضيلة للرجل وأخرى خاصة بالمرأة وثالثة للطفل... الخ" (٩٢). ودفعه كذلك هذا الإيمان إلى مطالبة الشعوب اليونانية المختلفة فى خطبته الأولمبية - بالوحدة ونبذ الصراعات الدموية من بينهم، فهم أخوة أحرار ولا ينبغى على الأخ أن يعادى أخاه أو يسترقه (٩٣). وأكد على نفس المبدأ فى خطبته الجنائزية أمام الأثينيين (٩٤). وأكد على هذه الحرية الإنسانية كذلك هيباس وأنطيقون وإن كانا قد أقاماهما على مبدأ المساواة البيولوجية بين البشر، فالكلل أخوة بالطبيعة تجمعهم رابطة البشرية - فلا بد من نبذ الخلاف أيا كان حجمه (٩٥). وإنهاء - أنطيقون وهيباس - إلى الدعوة إلى الأخوة العالمية Cosmopolitanism بين أفراد الجنس البشرى جميعا، وهنا نسأل:- ألا تؤدى هذه الأخوة إلى الحد من الحرية الفردية التى يؤمن بها السفسطانيون أصلا؟؟

لم يكن الأمر كذلك لدى هيباس، بل كان على العكس - كما يقول انترشتينر - فالفرد لدى هيباس لا يتراجع من أجل مصلحة المجموع، بل يحقق الفرد أقصى قدر من حريته الفردية بإمكاناته أن يحققه أصلا - فى هذه الأخوة العالمية - فلكسى يصبح الإنسان متمتعاً بوجود صالح آمن، وبحرية صحيحة يجب أن يعيش فى مجتمع متمدد ومتحاب آمن، يرمى الجميع حقوق الجميع (٩٦).

أما أنطيقون فيؤكد فى كتابه "فى الوفاق" على أن الحرية لا تعنى القوضى فالإنسان الذى يتبع وحى الطبيعة يعرف حق المعرفة كيف يتحكم فى شهواته ويقهر نوازعه ويغلب نفسه الأتانية. فلا يمكن أن تكون الحرية لديه تعنى الأتانية الأخلاقية على الإطلاق (٩٧). إذ أن إعتراف البشر جميعا بالوحدة المتناغمة للطبيعة يقودهم لا محالة إلى التنظيم الاجتماعى المعرائم، وإلى أن يعترفوا جميعا بالصورة المثالية للإنسانية المتحابة، فالجميع متساوون فى الحقوق وفى الواجبات، وأحرار فى الأفعال، ولكن شريطة أن لا يضرُوا بحريات الآخرين، حتى لا يضر هؤلاء الآخرون بحريتهم هم أنفسهم.

كما طالب السيداماس وليكرفون بحرية مماثلة للجنس البشرى أجمع، فقالا بضرورة إلغاء قانون الرق، واعتبراه قيدا مفروضا علينا من العرف ويتعارض مع المساواة الطبيعية. فقال السيداماس في خطبه أمام الإسيرطين ٣٦٠ ق.م يطالبهم بتحرير رقيقهم "لقد خلق الله الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أحدا من الناس عبدا" (٩٨). ولا شك أن السيداماس في دعوته هذه يضع كل ثقته في القطرة البشرية، وفي العقل الإنساني القادر - من خلال الحكمة - على قهر كل تعسقات العرف. فالحكمة تمكن الإنسان لديه من تحقيق حريته على خير وجه، فلا يستطعم بالأعراف المتعصبة، ولا يعتدى بدوره على الآخرين. وطالب ليكرفون السفطائي بهذا النداء كاشفا عن بطلان الأساس الذي يقوم عليه التفاوت الإجتماعي وهو زعم "نبل المولد" فهو في رأيه زعم أجوف لا قيمة له، فالبلاء لا يتميزون عن غيرهم بشئ (٩٩).

كانت السفطائية بإيمانها القوى بالحرية والمساواة ثورة فكرية إنتصفت للترعة الإنسانية في عصر كان اليونان جميعا ينظرون إلى الشعوب الأخرى غيرهم بإفهام برايرة. ولم يتخل فلاسفة اليونان العظام - سقراط، أفلاطون، أرسطو - عن هذه الدعوى على الإطلاق، فآمن سقراط بما وإعتاد دائما أن يشكر ربه على أنه لم يولد بربريا ولا امرأة ولا عبدا. ولم يتجاوب مع ثورة السفطائيين هذه في عصرهم سوى يوربندس الشاعر المسرحي العظيم، فجسد الدعوة إلى الحرية والمساواة في العديد من مسرحياته، مثل مسرحيات: - الكترا Electra وهيلينا Helena وميلانippe Melanippe.

وهناك أخيرا سؤال يجب أن نجيب عليه في هذا المقام وهو: - لكن كان السفطائيون يطالبوا بإتباع الطبيعة ألا تعني دعوتهم هذه الرجوع إلى الختمية الطبيعية التي قال بها الطبيعيون الأوائل من قبل؟؟ ومن ثم فهم يريدون أن يحرروا الإنسان من قيد القانون والعرف ليضعوا في يديه قيда أخرا أشد قسوة هو قيد الطبيعة الجامد؟؟

ما كان للسفطائيين أن يقولوا بهذا أبدا. فقد ناصبوا الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهم العداء الشديد، ورفضوا قبول النتائج التي قالوا بها، لأنهم لا تقيم بالإنسان مع أنه هو الموضوع الأولى بالدراسة. وما كان ليخطر على بال السفطائيين على الإطلاق وهم يدعون إلى إتباع الطبيعة ونواميسها، أنهم يرتدون بشكل غير مباشر إلى النتائج التي سبق وإن قال بها أسلافهم من قبل كالتقول بالختمية الطبيعية مثلا. فهذه

أمور اسقطها السفسطائيون تماما من دراساتهم، زد على ذلك ان الطبيعة التي كان يدعو السفسطائيون لإتباعها كانت شيئا مختلفا عن الطبيعة لدى أسلافهم، فقد كانت الطبيعة لدى السفسطائيين تعنى الطبيعة البشرية وليس الطبيعة بوجه عام^(١٠٠). لقد كان السفسطائيون يطالبوننا بإتباع المطالب النابعة من طابعنا بوصفنا كائنات بشرية حسرة وواعية تعيش في أخوة على هذه الأرض. ولما كانت القيم التقليدية قد قبلت بمرتها بدون تحييص، فإنها تخضعت عن تناقضات يلزم بسببها إستبدالها بشئ مريح لنا بشكل عقلاني يراعى طبيعتنا الخاصة الحرة والمسئولة عما نتخذه من إختيارات.

٤ - الحرية والمسئولية:

إذا كان السفسطائيون قد إعتبروا الإنسان الحر هو الإنسان الذي يسلك وفقا لطبيعته الإنسانية الخاصة، وغير الحر ذلك الذي يخضع لأشكال الجبر الخارجي: سواء من الأعراف المصطنعة أو من الأوهام والخرافات التي تصور له وجود ألهة وعقاب بعد الموت، فقد كان من الطبيعي أن يتساءل السفسطائيون عن حقيقة عملية عزو المسئولية إلى الإنسان عن أفعاله التي يفعلها. ولا شك أن دراسة السفسطائيين للمسئولية كانت في غاية الإفادة لتلاميذهم الذين كانوا يريدون أن يتعلموا فن الدفاع عن مواقفهم أمام المحاكم، وإثبات صحتها. وقد لمح السفسطائيون - كما سوف نرى - في إظهار احتمالية وجود صراع نفسى داخل الإنسان بين العقل وبين العاطفة، وكذلك بين الشعور الفردى وبين الروابط الإجتماعية، فلا تكون الأفعال التي يفعلها الإنسان في هذه الظروف أفعالا حرة، ومن ثم يكون إقامه بما ومحاسبته عليها أمرا غير منصف. وعلى الرغم من أن ما وصلنا من معلومات عن معالجة السفسطائيين للمسئولية شديد الضآلة، فإننا نستطيع أن نقول إن بروتاجوراس وجورجياس قد إنشغلا بمسألة المسئولية في أبحاثهم إنشغالا شديدا.

فتجد بروتاجوراس الذي جسد في شعاره كما يقول وولتر ستيس - "الإنسان معيار" واقعة حرية الإرادة الإنسانية تجسيدا صريحا فهو يؤكد على مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، طالما إختار هذه الأفعال بمحض إرادته الحرة، وليس بفعل أى قهر خارجي^(١٠١). إذ لو لم يكن الإنسان مسئولا عن فعله الذي يفعله بناء على قرار أرادته الحرة لما كان - كما يقول بروتاجوراس - لأشكال العقاب والتأنيب أى معنى ولا

أحقية أصلاً. فلا أحد سوف يبرى ليعلم أو يؤنب أو يعاقب من ترجع جرائمه إلى قوى أخرى غير إرادته الحرة كالطبيعة أو الصدفة أو القسر. فمن الحق أن يعاقب إنسان الضعفاء والمذنبين وهو يعلم أن هذا النوع من الخطأ من عمل الطبيعة^(١٠٦). ولما كان الخطأ في رأى بروتاجوراس الذى يتركبه الانسان يرجع إلى نقص المعرفة والإلمام بالأعمال الحسنة، فقد نادى بروتاجوراس بأن حياة الانسان في المدينة سلسلة متواصلة من عمليات التعليم والتعلم، فالأسرة والدولة والمدرسة والقوانين كلها مؤسسات تربية لتوعية الناس بالخير، حتى لا يكون أمام المذنب أى مبرر لإجرامه. ولم ينظر بروتاجوراس إلى العقوبات التى توقعها القوانين على أنما ثار من الجرم، بل يعتبرها وسيلة لتربية هذا الجرم وتقويم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الإقدام على هذا الفعل الإجرامى بدورهم في المستقبل. وبروتاجوراس في هذا كله يؤمن بحرية الإرادة الانسانية في اختيار الأفعال، وبمسئولية الانسان مسئولية كاملة عن الأفعال التى يختارها إنطلاقاً من إرادته الحرة هذه. الانسان لديه حر في اتباع إرادته الخاصة ولكنه ملزم في الوقت نفسه بأن لا يعتمد سلوكه الاتفاق الجماعى المتمثل في القوانين التى إتفق عليها الجميع لحفظ الحقوق المختلفة للجميع. أنما نابعة من إرادة الكل على حد وصف جان جاك روسو فيما بعد، لخير الكل وليس في خضوع المرء لها أى ضيم على حريته، بل هى حفظ لهذه الحرية.

وهكذا يتمسك بروتاجوراس في مناقشته للمسئولية الإنسانية بمبدأين: - أن الجميع متساوون أمام القانون، وأن الجميع أحرار ومستولون عن أفعالهم المختارة إختياراً حراً مسئولية كاملة، شريطة أن تكون هذه الأفعال مختارة حقاً عن إرادة وقصد لها. ولا شك أن هذا المفهوم عن المسئولية الإنسانية هو الذى إرتكز عليه بروتاجوراس في مناقشته المطولة مع الزعيم بريكلis حول: على من تقع المسئولية بالتحديد في حادثة القتل غير المتعمد بالرمح التى وقعت آنذاك^(١٠٧). حيث من المحتمل - في رأى بارنيس - أن بروتاجوراس قد نفى تماماً المسئولية عن هذا القتل عن الشخص المتسابق نفسه، بناء على أنه لم يقصد بشكل متعمد أن يقتل المتفرج، ولا كانت لديه نية مسبقة لذلك^(١٠٨).

أما جورجياس فقد إنشغل بمسألة المسئولية الإنسانية عن الأفعال التى يقترفها الإنسان بشدة، وعالجها في رسالتين طويلتين له هما "في مدح هيلين" و "في الدفاع عمن

بالأميس" حيث يذهب في الرسالة الأولى منها - في تحليل ميكولوجي جاد للمسئولية - إلى أن الإنسان لا يكون مستولا على الإطلاق عن الأفعال التي يفعلها تحت نير الجبر الإلهي، أو تحت ضغط القهر الإنساني الخارجي من طرف آخر أقوى، أو تحت ضغط الأغواء وسحر الكلام، أو بالوقوع في شباك الحب التي تعمى العقل الإنساني عن رؤية الحقيقة، وتجعله متقادا للعاطفة المضللة. فهذه الملابسات الأربعة: إذا وجدت مجتمعة أو وجد واحد منها في حالة الدفع على الفعل فإن الإنسان في هذه الحالة في حل تماما من المسؤولية عن الفعل الذي يقترفه في رأى جورجياس^(١٠٥). لأن الإنسان في ظل هذه الملابسات لا يكون متصرفا من منطلق إرادته الحرة، فيكون مستولا عن فعله، بل ينطلق في فعله أما رضوخا لأمر القدر الإلهي وفي هذه الحالة لا حيلة له في المقاومة أو الاعتراض، وإما يفعل نزولا لضغط إجبار خارجي يفرضه عليه إنسان أقوى منه بكثير لا يملك ولا يستطيع أن يقاومه وإلا دفع حياته ثمنا لهذه المقاومة، وإما يفعل إنصياعا لإغواء الكلام المعسول، وهو سحر يعجز الإنسان عن مقاومة تأثيره، أو تحت دافئ الحب، وكلاهما كما نرى قوى لا سلطة للإنسان عليها أو على رفضها، ويجب - في رأى جورجياس - أن يكون رد فعلنا على هذا الفعل الإجرامي المرتكب في ظل واحدة من الملابسات السابقة - هو الشفقة والرتاء لحال المرء الذي اقترفه بشكل لا سلطان عليه، وليس لإدانة والعقاب.

فإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعة الفعل الحر المستول في نظر جورجياس؟؟

ترد إجابة جورجياس على ذلك في رسالته الثانية "في الدفاع عن بالأميس" حيث يذهب إلى أن الفعل الحر المستول هو الفعل الذي يفعله الإنسان انطلاقا من إختيار عقلاني واعى نابع من داخله لفعل هذا الفعل. فدرجة العقلانية والقصد الداخلة في الفعل هي التي تشكل النية المؤدية إلى الفعل الحر وإلى المسؤولية، وهكذا كانت النية والقصد والإرادة لدى جورجياس مرتكزة بشكل كامل على القاعلية العقلية الواعية^(١٠٦). وكان غياب عنصر الإرادة العقلية الواعية للخيانة والإتصال بالأعداء، هو الأساس الذي إرتكز عليه جورجياس في الدفاع عن المقاتل بالأميس وإبانت براءته من الخيانة والإتصال سرا بالأعداء. إذ أن بالأميس إنسان عاقل وحكيم ومستحيل أن يريد فعل شيء يعرف - معرفة تامة مقدما - أنه ضار بنفسه وبوطنه سواء نجح في المؤامرة أو لم

ينجح. فالأعداء لو أنصروا نتيجة لما لن يقولوا بعد ذلك على حياته، فقد استفادوا منه ولا مرور لوجوده، وإذا حدث العكس وإنكشف أمره وهزم الأعداء فسوف يقتل لا محالة على يد معسكره فمن المستحيل عليه - في الحالتين أن يقدم على الخيانة بمثل إرادته الواعية^(١٠٧). ومن الخطأ الشديد إقام امرئ بفعل شيء هو نفسه لم يرده، ومن ثم لم يعرفه فالمسئولية تقوم أولا وأخيرا على عنصر المعرفة والقصد، فمتدح أو نلوم الإنسان على أفعاله عندما يفعلها وهو عارف بما يفعل وقاصد له. ولذلك يقول جورجياس في قصيدته الجنائزية لثراء شهداء أثينا "إن مصدر عظمة وقداسة هؤلاء الشهداء أنهم قد اختاروا التضحية بأنفسهم والإستشهاد في سبيل الدفاع عن الوطن اختيارا عقلانيا حرا وواعيا نابعا من شعورهم الباطني بأن هذا هو ما ينبغي عليهم فعله. فأتخذوا القرار المناسب في الوقت المناسب فاستحقوا التعظيم والتقدیس^(١٠٨)."

غير أن تصور جورجياس السابق حول المسئولية الإنسانية يتعرض للعديد من الإنتقادات. فنحن نقبل برهان جورجياس الأول الذاهب إلى أن الإجبار الإلهي يسقط المسئولية، إذ لا حيلة للإنسان على مقاومة أوامر الإله. لكننا نتحفظ على برأيه الثلاثة الأخرى. فهي ملاسبات في حقيقة الأمر لا تنفي المسئولية. عن الفاعل المخطئ تماما، وإن كانت تخفف منها بعض الشيء. فأعمال الإجبار البشري الخارجي التي يفرضها على إنسان أقوى متى تسقط المسئولية الأخلاقية إلى حد ما - في رأى بارنيس - ولكنها لا تسقط المسئولية الجنائية بجملتها عنى. فإذا صوب شخص ما فوهة مسدسه إلي - فبأنى أظل قادرا على إختيار عدم الخضوع له. ولكن هذا لا يمنع أننى لو رضخت لتسديده وأسلمته أموالى. فلن أكون مسئولاً عن فعلى هذا مسئولية أخلاقية، وإن كنت مسئولا عنه بشكل عام. فضلا عن أن هناك حالات - تبه إليها أرسطو جيدا كما سوف نرى - لا يلغى الإجبار الانساني الخارجي المسئولية على الإطلاق عن الفاعل، وهى الحالات التي يجبر فيها الانسان على فعل شيء قد يكون هو نفسه المسئول عن وضع نفسه في هذا الموقف القهري^(١٠٩). كالمرأة التي تختار أن تسافر في وقت متأخر من الليل بمفردها عبر طريق موحشة. ونتحفظ كذلك على برهانه الثالث، حقا نتفق مع جورجياس على أن للحب قوته الغالبة التي يندثر بها العقل ويثير العواطف مثله مثل تأثير الرعب مثلا، لكننا لا نتفق معه على أنه ينفي المسئولية تماما. وذلك لأن عواطفنا ملك لنا، ومن خلالها

نكون بشرا، ونحن بلا شك مسئولون عما نفعله إنطلاقا من عواطفنا، وهذا ما ينه عليه يورينس فيقول في مسرحية هيكوبا Hecuba "إنه لو كانت أفروديت هي فحسب مجرد الحمية والشهوة المتقدة في القواد، التي أحدثتها رؤية باريس في "هيلين" فإن هذا لا يكون على الإطلاق مبررا، بل يصبح فحسب تسليما للنفس مليئا بالمسئولية" (١١٠) ولا يسلم البرهان الرابع من الإعتراض كذلك. فمعمول الكلام وحلوه يغوى النفس حقا ويفقدها صوابا مثله مثل العقاقير في تأثيرها على الجسد، ولكنه لا ينفي المسئولية نفيا تاما كما يظن جورجياس في برهانه. فهناك احتمال أن تكون هيلين قد إندفعت إلى خيانتها هذه وهروبها مع باريس إلى طروادة من نفسها وبقائتها الشخصى (١١١).

هناك من السفسطائيين الآخرين - غير بروتاجوراس وجورجياس - من تعرض لمعالجة موضوع المسئولية مثل بروديكوس. حيث ذهب في "أسطورة هرقل" إلى أن الإنسان يقوم بعملية إختيار إنساني حر للطريق الذى يود السير فيه، إما الفضيلة وإما الرذيلة، وتقع المسئولية كاملة عليه عن هذا الإختيار الذى يتخذه. لقد إختار هرقل فى مقبل شبابه طريق الفضيلة على طريق الرذيلة رغم ما فيه من مشاق وتعيب (١١٢). ويستهدف بروديكوس من هذه الأسطورة جعل الإختيار الإنسانى الحر المعمول الذى يعول عليه في تحديد المسئولية الأخلاقية عن الأفعال التى يفعلها الإنسان في هذه الحياة. فالطبيعة البشرية يتازعها عنصرى الخير والشر، وهى تختار الخير عن رضى وإقتناع ذاتى به. وبروديكوس هنا يردد نبرة النفاؤل التى سبق وأن رأينا صداها عند بروتاجوراس. لقد نظر إلى الأشياء الخارجية كالثروة والأطفال والمناصب.. إلخ على أنها أمور محايدة في حد ذاتها "لا هى خيرة ولا هى شريرة، وأعتبر أننا نحن الذين نجعلها تنتمى إلى هذا الطرف أو ذلك نتيجة لإستعمالنا لها. وهو في هذا - كما يقول جوميرس - يعظم قوة الصلاية الإنسانية وقدرته الإنسان على مقاومة أشكال الأغواء، وقيامه بالإختيار السليم للفضيلة دائما (١١٣).

لا ترمز أسطورة هرقل لبروديكوس في تجسيدها للخير والشر إلى أن الإختيار الإنسانى للخير يتم إتخاذة مرة واحدة وإلى الأبد - كما هو الأمر في أسطورة "آر" عند أفلاطون. بل ترمز إلى الطبيعة المتجددة والمستمرة لهذه الاختيارات التى يتخذها الإنسان في المواقف العديدة المتوالية في حياته الدنيا. فالصراع الأخلاقى في رأى بروديكوس دائم

ويستمر معه حدوث الاختيار الإنساني الحر والمستول. وقد قصد بروديكموس نفسه هذه الاستمرارية الدائمة للإختيار الإنساني الحر في محاوره بروتا جوراس عندما أكد على أنه من الصعب أن يصحح الإنسان فاضلا على اللوام إذ الفضيلة متوقفة دائما على حسن الإختيار وبذل الجهد الكبير في إنجاز قرارات صائبة في المواقف المواجهة للإنسان في أيام حياته^(١١٤). وأخيرا فإن للأسطورة قيمتها العظيمة في أنما تعكس بوضوح إيمان السفسطائيين الكبير - وعلى رأسهم بروديكموس - بدور الإرادة الإنسانية الحرة في أعمال الإنسان. فليس الخير ممنوحا من الخارج للإنسان بواسطة الألهة أو القدر، وإنما شيء يتم التوصل إليه بواسطة الإرادة الإنسانية الحرة الواعية. ومن ثم كان الاختيار الحر - لدى بروديكموس - هو العامل ذو الأهمية البالغة في تكوين شخصية الإنسان وأخلاقه^(١١٥). وأعتقد أن بروديكموس قد اتخذ هذه الإرادة الإنسانية الحرة حصنا يحتمي به معاصريه من نزعة التشاؤم التي كانت منتشرة بينهم.

لنجد نفس هذا الإيمان الشديد في إرادة الإنسان الحرة التي تختار بين الخير وبين الشر موجودا لدى هيبياس، إذ لقد آمن - كما يقول انترستين - بأن الطبيعة الإنسانية تحمل في داخلها ميولا خيرة وأخرى شريرة على حد سواء، ومن الممكن إستعمالها في كلا المجالين، والذي يجعل الإنسان يختار الخير دون الشرير من الأشياء هي إرادة هذا الإنسان الواعية^(١١٦). وأشار هيبياس إلى أن هذا أمر تراعيه القوانين، حيث تدين - كما يقول في محاوره هيبياس الصغرى - بشدة المرء انجرم إذا كان قد ارتكب جريمة بلء إختياره وإرادته الحرة الواعية، أكثر مما تفعل إذا كان قد ارتكبها بدون إرادة منه للإجرام^(١١٧). وأعتقد أنطيفون السفسطائي نفس هذا الإيمان عندما جعل الوفاق النفسي والسلام الباطني مهونا يحسن إختيار الإنسان في هذه الحياة، ولن يكون هذا الإختيار صائبا إلا إذا كان نابعاً من إرادة عقلية واعية، أى عندما تكون للعقل السيادة في كل شيء على الجسد في كل وقت كما يقول أنطيفون في شذرات كتابه "في الحقيقة"^(١١٨). وذلك لأن الإنسان في هذه الحالة يكون متاغما مع نفسه يسير بفكره هو وحده وليس مترددا بين الآراء. إذ لو كان مترددا فسوف يكون مشوشا وضارا بنفسه تسيره الأهواء والشهوات. وكذلك يقول أنطيفون كثيرا على تأثير التربية على الإنسان، فمن حسنت تربيته إستطاع الصمود أمام مخاطر الحياة واتخذ إختيارات صائبة

على الدوام والعكس صحيح. فمهمة التربية تعليم الوفاق الباطني، وهذا في رأى أنطيفون ما ينبغي أن يتفق الإنسان فيه الشطر الأعظم من عمره^(١١٩).

ولا يقل إيمان ثراسيماخوس بحرية الإرادة الانسانية شيئا عن ذلك فلا شك أن مثل هذا الإيمان كان هو السبب وراء مخطط ثراسيماخوس الشديد على العدالة القائمة حوله من سيطرة الأقوى وتحكمه في كل الشئون وعدم تركه فرصة للفرد أن يحقق ذاته ويستمر حريته. إن ثراسيماخوس في هجومه على ما آلت إليه الأمور في عصره من إنقلاب - كان كما يقول كيرفرد - يرفع لواء الحرية من خلال تساؤله الاستكاري الذي يقول فيه: لماذا يجب علينا أن نخضع أنفسنا لتقييدات مفروضة على سلوكنا وإرادتنا الطيبة؟؟ وينادى بإتباع سياسة بديلة للسياسة القائمة تتمثل في إتباع الوعي بعقلية وفاعلية الفرد، سياسه الذاتية *autonomy* ورفض التبعية للأخرين *heteronomy*^(١٢٠). وفي خطبته أمام الأثينين يركز ثراسيماخوس كثيرا على عنصر الإستقلال والحرية الفردية هذا، ويحذر مستمعيه من طغيان الأغلبية على رأى الفرد الحر. إنما لماسة في رأيه أن يتمتع الأثيني بحق التكلم الحر في حين لا يكون في موقع تنفيذ هذا الكلام عالم يتلاهم مع الأغلبية الذين يحكمون كما يريبنون - طالما أن الأله لا تتدخل لتحمي العدالة^(١٢١).

واعتنق كريتياس نفس هذا الإيمان فقد أعلن في شذرة له عن إيمانه بأن خبرة الإنسان مكتسبة من خلال إختياراته الحرة المستقيمة وليس من عند الالهة ولا من الطبيعة^(١٢٢). فتحن الذين نبئ شخصيتا بأنفسنا، والقدر لا وجود له أصلا. إنه خرافة قاهها عقل آخرق، وإنما كل أفعالنا نابعة من ذواتنا الحرة، والشخص الذي يضحي نيلا قوى الشخصية يكون أفضل من القانون في رأى كريتياس كما قلنا^(١٢٣).

لسنا نكر ما لدعوة السفسطائيين إلى الفردية والنسبية من جدارة فلسفية فقد انتصفت للفرد وحرية من سطوة التقاليد وجبروت القطيعات الميتافيزيقية والطبيعية الصارمة. فكانت السفسطائية رد فعل عنيف على تعسفات الفكر السابق عليها، وتجاهله انام للفرد. ولكن يؤخذ على السفسطائيين مغالاةهم بعض الشئ في دعوتهم هذه، فيجعلوا للفردية سلطانا أعلى فوق كل شئ - فكان هذا مصدر خطأهم في رأى البعض - لقد أخطأوا في أنهم وهم ويعترفون بحق الذات قد تناسوا تماما حق الموضوع^(١٢٤).

فرغم كونهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والأخلاق لكي تكون صادقة بالنسبة لي يجب أن تتبع من نفسى لا أن تفرض علي من الخارج فقد جعلوا دوافعى ومشاعرى الفردية مصدر الحقيقة الوحيد بدلا من القول بأن الجانب الكلى داخلى 'وهو العقل' مصدر لها. وكثيرا ما إستغل الشباب المتهور المعاصر للسفطانيين سلاح الفردية هذا في هدم كافة التقاليد والأعراف والقوانين ومن ثم سموا إلى تحقيق أهداف تخريبية انانية لا قيد عليها من ضمير وهو عكس ما قصده السفطانيون في فكرهم - خاصة الجيل الأول منهم.

تعقيب

نتهى بذلك وبعد إستعراض أهم جوانب التصور السفسطائي للحرية الإنسانية إلى أن السفسطائية قد قامت في هذا العصر بالذات لتناصر الفرد وحرية ضد الصفات القديمة التي كانت تقيد به قوى عديدة - طبيعية ولاهوتية. تقضى في داخله على كل قدرة على الإنطلاق.

لقد كانت السفسطائية أول من ناصر القول بالحرية الإنسانية في إختيار الأفعال في هذا الوجود في الفكر اليوناني. وبالنظر إلى المعنى النسبي للحرية نرى أن السفسطائيين قد آمنوا بوجود حرية إختيار إنسانية في هذا العالم بما يختار الإنسان إختياراً حراً الأفعال التي يفعلها في كل المواقف التي تعرض له - إنطلاقاً من ذات الإنسان - بالنسبة إلى إنكار السفسطائيين لوجود أى قوى خارجية عليا من الممكن أن تتدخل لتفرض علينا أن نتخذ في أفعالنا إختيارات معينة، وأن نخرج عن إتخاذ إختيارات معينة أخرى. فقد أنكر بعض السفسطائيين وجود الألهة والعناية الإلهية، وكذلك القدر بوصفها أمور لا وجود لها، ومن إبتكار العقل الإنساني فحسب، وليس لها وجود حقيقي، وهاجوا الدراسات الطبيعية لدى أسلافهم التي تقيد إنطلاق الفرد بضرورة طبيعية لا وجود لها أصلاً، كما ألغى السفسطائيون العرف وسلطانها وطالبوا بأن لا يطيع الإنسان سوى طبيعته الخاصة فحسب. فهناك حرية إنسانية في رأى السفسطائيين لأنه لا وجود - في رأيهم - هناك لأسس الحتمية الطبيعية ولا لأسس الحتمية اللاهوتية، ولا للشمولية السياسية.

أما مظاهر تطبيق السفسطائيين لإيمانهم بالحرية الإنسانية هذه، فمن الممكن إجمالها فيما يلي:-

١) رد القانون والحضارة والدين إلى إبتكار العقل الإنساني الحر: فلقد إتفقست إرادات الأفراد الحرة بعضها مع البعض الآخر - على مجموعة من القوانين المنظمة التي تحكم التعاملات المشتركة فيما بينهم، فتأزل الفرد عن جزء ضئيل من حريته الفردية

للإرادة الجمعية لكي يصون القدر الأعظم من هذه الحرية من إعتداءات الآخرين عليه.

٢) تأكيد السفسطائيين على إمكانية حدوث الرقى الأخلاقي، فالقضية قابلة للتعليم وليست وقفا على القلة النيلة. ومن ثم آمن السفسطائيون بقدرة الإنسان على تعديل بناء شخصيته في أى وقت يشاء ذلك.

٣) دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة الإنسانية وإتخاذها دستورا موجها لها في حياتنا، فالإنسان الذى يتمسك بطبيعته الحرة وما تتطلبه من أمور يصون بلا شك حرية الشخصية وحقوقه الطبيعية من إعتداء كل أنواع القهر والإجبار الخارجية. ولم تكن دعوى السفسطائيين هذه تقهقرا إلى الختمية الطبيعية السابقة عليهم، لأن الطبيعة لديهم كانت تعنى طبيعة الإنسان الفطرية وما تحمله من نوازع وميول وأهواء وليست الطبيعة الكونية.

٤) مناداة السفسطائيين بإسقاط كافة أشكال التفاوت الاجتماعى والسياسى، خاصة إلقاء الرق - للوصول بالإنسانية إلى أخوة عالمية جامعة يسودها السلام والتعاون، فكل إنسان وكل رأى له قيمته وقلبه الذى يجب أن يؤخذ فى الحسبان، والطبيعة قد خلقت الجميع أحرارا متساويين.

٥) القول بالمسئولية الإنسانية الكاملة عن الأفعال التى يفعلها الإنسان انطلاقا من طبيعته الباطنية وليس بضغط أى لون من ألوان الضغوط الخارجية، وإنهى السفسطائيون إلى أن الفعل الحر المسئول هو الفعل الذى يفعله الإنسان انطلاقا من إختيار عقلانى واعى ونابع من داخله - فدرجة القصد والتعمد فى الأفعال هى التى تحدد درجة مسئولية الإنسان عنها.

وما نود التأكيد عليه أخيرا هو أن السفسطائيين فى إعانفهم بالحرية الإنسانية كانوا الرواد الأول لأفلاطون وأرسطو والمدراس الهلنستية، إذ بعد أن أثار السفسطائيون هذه الإشكاليات لم يعد ممكنا للفكر اليونانى بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلى الإنكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان، بل كان لابد أن يواصل أولئك الذين خلفوا السفسطائية نفس المسيرة، وإن كان قد حدث على يد هؤلاء الخلفاء التوسط فى مناصرة الفردية الإنسانية، ومحاولة التوفيق بينها وبين المسئولية الطبيعية.

الفصل الأول

الهوامش

الحرية في الفلسفة اليونانية

(1) E. Zeller:- A history of Greek Philosophy , VOL II , P 504.

(٢) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣١٩ ص ٥٣.

(٣) نفسه ٣٢٤ - ٣٢٦ ص ٦٠ ص ٦٣.

(4) Plato:- Gorgias , 452 - 456 , PP 510 - 514.

(5) M. Untresteriner:- The Sophists, Trans by:- K, Freeman Basil
Blackwell, Oxford , 1954 , P 94.

(6) Plato:- Lesser Hippias , 366d - 268 PP613 - 614.

(7) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣١٨ ص ٥٣ وكذلك

-Greater Hippias 285d , P 570.

وأيضاً:-

- M. Untresteriner:- op cit , P 284.

(8) W. Ch. Greene:- op cit , P230.

(9)W. Kaufmann:- Philosophic Classics , VOL I , Prentice Holl , U. S. A.
1961. PP80 - 82.

(10)W. C. K. Guthrie:- The Sophists , Cambridge University Press , New
York , 1988 , P 291.

(11) H. Baker:- the image of man , P 30.

(12) M. Untresteriner:- op cit , P 42 - and vide:-

- Hegel:- op cit , P 374.

- D. R. Bhandari:- op cit , P 97.

(13) Aristotle:- Metaphysics , 1062 b13 P590.

(١٤) ولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٦.

(١٥) نفسه: ص ١٠٩. وأنظر كذلك:-

- W. Jaeger:- Paideia ,Vol I PP 306 - 307.

(16) M. Untresteriner:- op cit , P 332.

(17) Ibid , P 333..

(18) T. A. Sinclair:- A history of Greek political thought ,Routledge &
Kegan paul,London,1967 , P 77

(19) F. W. Bussell:-the school of Plato, P 80.

(20) Hegel:- op cit , VOL I , P 357.

(21) J. Burnt:-Greek Philosophy , P 116 , and Vide:-

- M. Untrester:- op cit , P 27.
- W. C. K. Guthrie:- The Sophists , P 234.
- Th. Gomperz:- Greek Thinkers , vol I , P 448.
- (٢٢) يفهم الأستاذ Muller قول بروتاجوراس بوجود شبه بين الالهة وبين البشر بأن بروتاجوراس يعتبر الالهة مجرد إنعكاسات وتصورات إنسانية، ومن ثم فهو منكر تماماً لوجود الإلهة - راجع:-
- W. C. K. Guthrie:- op cit , P 335.
- (23) M. Untrester:- op cit , P 28.
- (24) W. C. K Guthrie:- The Sophists , P 245.
- (25) W. Kaufmann:- op cit , P 79.
- (26) M. Untrester:- op cit , P 243.
- (27) W. Kaufmann:- op cit , P81.
- (28) K. Freeman:- Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell , Oxford , 1959 , F8 P 142.
- (29) P lato:- Axiochus , Trans by:- G. Burges , in The Works of Plato , Vol I , George Bell and Sons , London , 1902 , 14 , P 38 and Vide:- Th. Gomperz:- op cit , P 428.
- (30) W. C. K. Guthrie:- The Sophists , P 238.
- (31) M. Untrester:- op cit , P 211.
- (32) Plato:- Eryxias , in The Dialogues of Plato , Vol II , 398 , P 813.
- (33) M. C. Nahm:- op cit , F 25 , PP 263 - 264 , and vide:-
- A. s. Bogomolov:- op cit , P 123.
- (34) W. Ch - Greene:- Moira , P 255.
- (٣٥) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٢٠ - ٣٢٢ ص ٥٥ ص ٥٨.
- (36) A. E. Taylor:- Plato (The Man and his work) , P 244.
- (37) K. R. Popper:- op cit , Vol I , P 66.
- (38) A. S. Bogomolov:- op cit , P 122.
- (39) W. C. K. Guthrie:- the Sophists , P 242.
- (40) m. C. Nahm:- op cit , F 25 P 263. and Vide:-
- M. Untrester:- op cit , P 334.
- W. C. Guthrie:- op cit , P 69.
- (41) K. R. Popper:- op cit , P 76 , and Vide:-
- V. Ehrenberg:- From Solon to Socrates , Methuen & Co - LTD , London , 1976 , P 342.

- (٤٢) أفلاطون:- بروكاجوراس. ٣٢٦ ص ٦٩.
 (٤٣) أرسطو:- السياسة، ترجمة إلى الفرنسية: بارتلمى سا تتهلو. تعريب/ أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧، ك ٣ ب ٥ ف ١٢ ص ٢٠٣.

(44) K. R. Popper:- op cit , Vol I , P 114 , and Vide:-
 - E. B. Kerferd:- The Sophistic movement , Cambridge University Press ,
 London, 1984 , P 149.

(45) K. R. Popper , op cit , P 114.

(46) Xenophon:- Membrabilia , IV 4 - 13 , P 134.

(47) W. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 49.

(48) M. C. Nahm:- op cit , F 25 , P 263.

(49) Plato: Gorgias , 472 , P 528.

(50) K. R. Popper:- op cit , P 263.

- (٥١) أفلاطون:- الجمهورية، ٣٣٨ - ٣٣٩ ص ١٨ ص ٢٠.
 (٥٢) كانت لفظة عرف Nomos تقوم آنذاك مقام التراث الماضي كله [العرف، العادات، نظام الحكم] أما مفهوم الطبيعة فكان يعنى طرق السلوك الممنوحة بالفطرة للإنسان وكل الموجودات الأخرى وثابتة، ولا يحتاج المرء إلى جهد لأن يعرفها لأنه يموذها بالفطرة. راجع:-

- E. R. Dodds:- The Greek and the irrational , University of California Press , Berkely , 1959 , P 183.
 - E. B. Kerferd:- op cit , P 111.

- أولف جيجين:- المرجع السابق ص ٢٢٩.
 (٥٣) أرنست باركر:- المرجع السابق، ص ١٢٢.
 (٥٤) د/ مئى طريف الحولى:- العلم والإغتراب والحرية ص ١٠٥.

(55) w. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 79.

(56) Ibid , P 80.

(57) K. Freeman:- Ancilla to The Presocratic Philosophers F 27 , P 148.

(58) W. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 80.

(59) J. Barnes:- The presocratic philosophers , P 513 , and Vide:-

- E. B. Kerferd:- op cit , P 116.

(60) K. Freeman:- The Presocratic Philosophers , P 401.

(61) W. Kaufmann:- op cit , P 79.

(62) W.C.K Guthrie:- The sophists. p 112.

(63) M. Untrestein:- op cit , P 241.

(64) W. Ch. Greene:- op cit , P 140.

(65) M. Untresteiner:- op cit , P 247.

(66) Ibid , P 254.

(٦٧) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣٣٧ ص ٧٧.

(68) K. Freeman:- Ancilla.. , F 17 , P 143.

(69) T. A. Sinclair:- op Cit, p62.

(70) Xenophon:- Memorabilia , IV 4 - 13 P 134.

(71) M. Untresteiner:- op cit , P 282.

(72) Aristotle:- Rhetoric , III 3.3. 1406 b11 P657.

(73) M. Untresteiner:- op cit , P 347.

(74) أفلاطون:- الجمهورية ٣٣٨ ص ١٨ وأيضاً ٣٤٣ ص ٢٥ وأنظر:-

- T. A. Sinclair:- op cit , P 73.

(75) Vide:- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 91 - 92.

- M.Untresteiner:- op cit , PP 327 - 328.

- C. E. M. Joad:- Trasymachus , Kegan Paul , London , 1928 , P 5.

- A. Flew:- Philosophy , Teach Yorself books , London , 1979 , P27.

(٧٦) أفلاطون:- الجمهورية، ٣٤٤ ص ٢٥.

(77) H. Baker:- The Image of man , P. 28.

(78) w. C. K. Guthrie:- The sophists , P 93.

(٧٩) يقول ثراسيماخوس في شذرة له "أميز لنا نحن اليونان أن نخضع هكذا لأرخيلوس البربري؟؟ وهو في هذا يعلن تبرمه من ضياع العدالة في صرخة متحسرة. أنظر:-

- K. Freeman:- Ancilla. , F2 P142.

(80) A. Flew:- op cit , P 27.

(٨١) وقع في هذه المغالطة من المؤرخين:-

- E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 88.

- K. R. Popper:- op cit , P 116.

- G. B. Kerferd:- op cit , P 122.

- أرنست باركر:- المرجع السابق ص ٢٧٢.

(82) G. Grote:- A history of Greece , Vol VII , The Bradley company Publishing, New York , 1850 , P 390. and Vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 328.

- W. C. K - Guthrie:- The Sophists , P 297.

(83) Plato:- Gorgias , 483 -486 PP 543 - 546.

(84) Ibid , 490 , P 549.

- G. Grote:- op cit , PP 385 - 386.

- M. Untrestein:- The Sophists , P 328.

(٨٧) وحتى عندما أشار أفلاطون في محاورته القوانين إلى منهج حتى الأقوى لم يشر إلى أي أحد ممن السفسطائيين لا صراحة ولا تلميحا. أنظر القوانين ٨٩٠ ص ٤٥٥.

(٨٨) لتفاصيل أكثر عن موقف اليونان من الرق أنظر: م. هـ. جونز:- الديمقراطية الأثينية، ترجمة /

عبد المحسن خشاب. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١١٨ ص ١١٩.

- أرنست باركر:- المرجع السابق، ص ٦٤ ص ٦٥.

(٨٩) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٢٤ - ٣٢٦ ص ٦٠ ص ٦٣، وأنظر أيضا:-

- م. هـ. جونز:- المرجع السابق، ص ٧٥.

(90) T. A. Sinclair:- op cit , P 52.

(91) M. Untrestein:- op cit , P 182.

(92) Vide:- Plato:- Meno 78 E p 5.

(93) M. c. Nahm:- op cit , PP 245 - 246.

(94) V. Ehrenberg:- op cit , P 345.

(٩٥) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٣٧ ص ٧٧.

(96) M. Untrestein:- The Sophists , P 284.

(97) Ibid , P 247.

(98) V. Ehrenberg:- op cit , P 350 , and Vide:-

- E. Zeller:- Outlines , P 88.

(99) K. Freeman:- Ancilla , F P 139 , and Vide:-

- E. B. Kerferd:- op cit , P 155.

(100) E. B. Kerferd:- op cit , P 114.

(١٠١) وولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٦.

(١٠٢) أفلاطون:- بروتاجوراس: ٣٢٣ ص ٥٩.

(١٠٣) روى فلوطرخوس هذه الحادثة فذكر أن بروتاجوراس قد إشتبك في جدال طويل إستمر يوما

كاملا مع الزعيم بريكليس حول مسألة تحديد المسؤولية الجنائية في حادثة قتل غير متعمدة وقعت

عفوا أثناء مباراة في الرمي بالرمح. إذ حدث أن أخطأ أحد المتسابقين في التصويب مما أدى

بالسهم إلى أن يصيب أحد المشاهدين، فمن المسئول عن ذلك ؟؟

هل الرامي، أم المشاهد، أم منظم الألعاب، أم الرمح ؟؟ راجع في ذلك:-

- Th. Gomperz, op cit , P 446.

(104) J. Barnes:- op cit , P 523.

- (105) Vide:- W. Kaufmann:- op cit , PP 75 - 78.
 - W. A. Adkins:- Miret and responsibility , P 125.
 - E. B. Kerferd:- op cit , PP 80 - 81.
 - M. Untresteriner:- op cit , PP 103 - 105.
- (106) A. Dihle:- The theory of will , PP 32. 33.
- (107) M. Untresteriner:- op cit , P 134.
- (108) M. C. Nahm:- Selections..... , P 252. and Vide:-
 - M. Untresteriner:- op cit , P 177.
- (109) J. Barnes:- op cit , P 526.
- (110) W. H. Adkins:- op cit , P 127.
- (111) J. Barnes:- op cit , P 529.
- (112) Xenophon:- Memorabilia , II 1 , 21 - 34 P 41.
- (113) Th. Gomperz:- op cit , P 429.
- (١١٤) أفلاطون:- بروتاجوراس، ٣٤٠ ص ٨١.
- (115) w. Ch. Greene:- op cit , P 243 , and \vide:-
 - M. Untresteriner:- op cit , P219.
- (116) Ibid , P 288.
- (117) Plato:- Lesser Hippias , 371 - 372 , P 617.
- (118) K. Freeman:- Ancilla , F2 , P 144.
- (119) K. Freeman:- The Presocratic Philosophers , P 401.
- (120) E. B. Kerferd:- op cit , P 123.
- (121) M. Untresteriner:- op cit , P 325.
- (122) K. Freeman:- Ancilla , F9. p 155.
- (123) Ibid:- FF 21 - 22 , P 156.
- (124) Hegel:- op cit , Vol I , P 365 , and vide:-
 - ولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٩.

الفصل الثانى

أرسطو

الحرية في الفلسفة اليونانية



الفصل الثانى

أرسطو

لا يدين أرسطو بشئ كثير إلى أفلاطون في التصور الذى يطرحه للحرية الإنسانية. إذ كان رواد أرسطو العظام في هذا المضمار السفسطائيين. والسبب في ذلك أن أفلاطون - كما أشرنا - كان يبحث في المقام الأول عن تعريف شامل مناسب للدولة المثالية، فلم يول من ثم سوى عناية ضئيلة للفعل الفردي. في حين إهتم السفسطائيون إهتماماً كبيراً - كما رأينا آنفاً - بتحليل عليّة الفعل الإنسانى، فجاء أرسطو فخرج على مثالية استأذه المتطرفة هذه، وإنتهج -بتأثير السفسطائيين- لنفسه نهجاً واقعياً غائباً يهتم فيه بالفردي والكلّى على حد سواء. لقد سعى أرسطو إلى الوسط بين شمولية استأذه، وبين فردية السفسطائيين، وحاول أن لا يفرق الفردي في الكلّى كما فعل أفلاطون، وأن لا يهمل الكلّى تماماً وينصب الفردي مكانه كما فعل السفسطائيون. فأهتم بإنصاف الفرد وتحريره من كافة أشكال الحتمية التى قال بها السابقون عليه. فأنقذ الحتمية الطبيعية وثار على حمية سقراط العقلية، ورفض شمولية أفلاطون؛ وقلص دور الإله في الكون ليقضى على الحتمية اللاهوتية، وهذا ما يشكل كما قلنا الشق السلبى من تصور أرسطو للحرية، أما شقها الإيجابى عنده فيتمثل في عرض أرسطو لتصوره للفعل الإنسانى الحر والمستول والذى ورد في العديد من مؤلفاته وعلى رأسها الفصول الخمسة الأولى من الكتاب الثالث من مؤلفه "الأخلاق النيقوماخية".

لقد نظر أرسطو إلى العالم نظرة غائية شاملة، ولم يستثنى الإنسان نفسه من هذه الغائية. حيث آمن بأن الإنسان كائن غائى يسعى في تصرفاته جميعاً إلى بلوغ غاية معينة هي السعادة في هذا العالم^(١). وهنا نلمس فارقاً آخر بين أفلاطون وأرسطو بينما يجعل الأول سعادة الإنسان في عالم علوى مفارق، يجعلها أرسطو في عالمنا الحسوس، وبينما يجعل الأول سعادة الإنسان خلفه في وجود سابق على حياتنا الدنيا، يجعلها أرسطو أمام الإنسان في وجوده الأرضى، فلا وجود آخر لنا في رأيه في عالم أخروى، ولا وجود لخلود

النفس عنده، ومن ثم فسعادتنا على هذه الأرض وهى رهن بما نفعله من أفعال نابعة من إرادتنا الحرة.

فكانت نظرة أرسطو الغائية إذن هى السبب فى إيمانه بالحرية الإنسانية - الذى سوف نراه فى هذا الفصل. إذ لقد نظر إلى القدرة الإنسانية على الفعل الحر والسمى وراء السعادة فى هذه الحياة - على أنها علة حقيقية ومستقلة لتولد الأفعال والأحداث فى العالم.

فقد ذكر أرسطو أن الأحداث التى تقع فى العالم تكون راجعة إما إلى الطبيعة أو إلى المصادفة أو إلى الإجبار أو إلى الفعل الإنسانى، فهذه هى علل الأفعال التى يجب أن تؤخذ فى الحسبان عند بحث مسألة المسؤولية، فيجب أن نراعى نوع العلة التى تدفع امرئ إلى ارتكاب الظلم بالآخرين قبل أن ندينه^(٣). ولا شك أن إيمان أرسطو بهذه الحرية الإنسانية هو الذى جعله يؤكد على أن بناء شخصيتنا فى هذه الحياة واحداً من الأشياء التى تكون فى متناول استطاعتنا، فنحن مسئولون عن نوع الشخصية الذى نصير إليه فى رأيه^(٤). وكذلك عن الفضيلة أو الرذيلة التى نفعلها، ومن ثم يوصينا أرسطو من هذا المنطلق بأن نتبع الوسط فى كل أفعالنا لنفوذ بهذه السعادة فى الحياة^(٥). ولولا إيمان أرسطو بالحرية الإنسانية لما كان قد أوصانا بهذا.

كان الإنسان فى نظر أرسطو الكائن الوحيد الذى يتمتع بنفس فاعلة عاقلة حرة، قادرة على التعميم وعلى الابتكار، وسعادته وفضيلته فى حياته تتركز ان فحسب على عمل عقله وحده وليس على ضروب الحظ أو الضرورة، أو على الوهب الإلهى. صحيح أن الطبيعة تقدم الاستعدادات الأولية التى تساعد على تحقيقها، إلا أن الإنسان هو المشيد الأعظم - لدى أرسطو - لسعادته. لذلك يطالبنا أرسطو بأن نخطط لحياتنا، لأن حياة غير مخطط لها لا تستحق الإنجازات إليها أصلاً، إذ فيها لا نعرف ماذا سوف نفعل، ولماذا، وكيف يمكن أن نصل إلى ما نريد، إنما لسخافة محضة لا تستحق أن تعاش^(٦).

ولن يتم التخطيط لهذه الحياة بدون العقل، إذ لا يكون الإنسان فاضلاً وسعيداً فى هذه الحياة إلا من خلال إتخاذ سلسلة من الاختيارات المتروية عقلاً لأفعال معينة من بين كل الأفعال المتاحة أمامه ويرى أنها مؤدية إلى الفضلة. ولما كانت الشئون الإنسانية

أموراً نسبية ومتغيرة في رأى أرسطو، ولما كانت أيضاً الخيرات التى تقدمها الطبيعة للبشر ليست كافية للجميع، فقد وجد أرسطو ضرورياً أن يؤكد على أهمية التعود على إتخاذ الاختيارات الصائبة على الدوام لبلوغ السعادة. غير أنه لا يجب أن يفهم من ذلك - كما يقول أرسطو - أنه الفضيلة هى مجرد عادة فحسب، وإنما ينبغي إضافة إلى ذلك أن يكون فعلها متعمداً وينبغي أن تكفل هذه النية في فعل الخير بواسطة العقل الذى يجب أن يختار في أى موقف قائم المهدف من الفعل، إنه العقل العملى - الذى يميزه أرسطو عن العقل النظرى كما سوف نرى، والذى به يختار الإنسان الأهداف الفردية من الفعل في الحياة العملية^(٦). فلا يكون التعود وحده كافياً لبلوغ السعادة، فلا بد أن توازره عدة عوامل أخرى، إذ ليست كل أمور الحياة في متناول قدرتنا في هذه الحياة، فنحن عاجزون عن التحكم في الظروف التى تولد في ظلها، ولا نستطيع أن نجبر الحظ على الإبتسام لنا، لذلك يجب لتحقيق سعادتنا أن نجتمع التعود على الاختيارات العقلية مع الظروف المواتية^(٧).

لما لم تكن الفضيلة إذن لدى أرسطو ثمرة لجهننا الفردى الحر وحده، بل إلى جانبه يجب أن توجد حياة إجتماعية نعيشها، نؤدى فيها عدة واجبات متعينة علينا تجاه الآخرين، ونحافظ فيها على حقوقهم الخاصة، فلم ينظر أرسطو إلى الحرية التى ينادى يتمتع الإنسان بما على أنها حرية مطلقة، وإلى البشر على أنهم أحرار لا يعترفون بأى سيد مهما كان، فهذه فوضوية لم يكن ليرضى أرسطو عنها. فمن العبث عدم الخضوع لأى قيود. "إن الأحرار - فى رأيه - أبعد ما يكون من التصرف كيفما أنفق أو أن كل الأشياء أو معظمها قد رتب من قبل لهم، أنهم ليسوا عبيداً ولا حيوانات لا تقسم بالحر العام وتعيش سدى في معظم شئونها"^(٨) "إنهم أحرار في إختيار أفعالهم ولكن داخل محيط معين.

فكانت هذه الحرية التى ينادى بها أرسطو حرية معينة ومستولة، ومحددة بمحددات أخلاقية وإجتماعية - كما سوف نرى. والواقع أن مفهوم أرسطو للحرية الإنسانية يشتمل على مرحلتين، مرحلة سلبية تتمثل في هدم أرسطو لأشكال الحتمية السابقة عليه، ومرحلة إيجابية فيها يقدم أرسطو تصورات عن الفعل الإنسانى الحر. وسوف نتناول المرحلة الأولى في البداية بشئ من التفصيل:-

أ- المرحلة السلبية:

تضمن هذه المرحلة جوانب الهجوم والنقد التي شنها أرسطو على الخمسة في صورها المتنوعة، ليقم مكانها اللاحمية التي تفسح مكاناً للقول بالحرية الإنسانية وفيها تناول أرسطو كل من الخمسة الطبيعية والحمية اللاهوتية، والقمع السياسي والحمية العقلية بالنقد والتمحيص، ولننظر إلى نقده لكل حمية منها بشئ من الإيضاح:-

١- هدم الحمية الطبيعية:-

كانت حمية الطبعين الأوائل الطبيعية الصارمة أول حمية إهتم أرسطو بهدمها، حيث نظر إلى المادة نظرة دونية باعتبارها مجرد قابلية فحب للوجود وليست وجوداً حقيقياً، ومن ثم أنزل المادة من مكانتها المقدسة لدى الطبعين الأوائل الذين خلعوا عليها صفات الحياة والفاعلية والحركة بل والألوهية كما سبق وأن رأينا. فجاء أرسطو فجعلها مجرد استعداد فحب للوجود، وبذلك هدم أرسطو المقوم الأول من مقومى الخمسة المادية الصارمة لديهم - وأعنى به الإيمان بحوية المادة، ثم أدخل أرسطو المصادفة إلى نظام الكون وأحداثه، فهدم بذلك مبدأ الضرورة الكونية الطبيعية الذى كان بدوره هو المقوم الثانى للحمية لديهم، وعمم الغاية على الكون كله.

حقاً نادى أرسطو بوجود علة شاملة للكون كله، فكل حدث يقع فيه يكون معلولاً لعلة تقف وراء حدوثه. وعدد أرسطو العلل فى العالم بأنها أربع:- علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وأخيراً علة غائية، وذهب إلى أن كل موجود لا يخلو من هذه العلل الأربع. غير أنه أدخل إلى جوار ذلك على المصادفة والضرورة فى العالم. ووصف العلل الأربع الأولى بأنها العلل الحقيقية الثابتة والدائمة، ووصف المصادفة بأنها علة إفتراضية عرضية فحب، إنما نوع من الإقتران العرضى بين معلولات كل معلول منها هو نتيجة مترتبة على علته المستقلة الخاصة به^(٩). ومن ثم عرف أرسطو المصادفة بأنها "العلل التى فيها قد تحدث المعلولات المصادفة بشكل غير متوقع، ومن ثم تكون مستغلة على الحساب البشرى وتكون علة بالمصادفة فحب - كسقوط المطر فى الصيف مثلاً"^(١٠).

آمن أرسطو إذن بوجود حوادث فى العالم تحدث كيفما اتفق - بالنسبة لنا نحن حوادث لا تتبين الغاية من وجودها، كما أنه لا يكون هناك تخطيط وقصد أدى إلى

حدوثها^(١١). وإنما تحدث بشكل عفوى. مثلما يذهب امرئ إلى السوق لكي يتناح شيئاً ما فيقابل فجأة رجلاً آخرأ له عليه دين فيقاضاه منه، فيكون تقاضيه له مصادفة محضة^(١٢). فلا يمكن للإنسان أن يُعين المصادفة، ولا أن يحدد مسبقاً نتائجها، ويسمى أرسطو المصادفة التي تقع في الأمور الإنسانية حظاً، ويرفض أن يكون الحظ إلهاً من الألهة كما تظن العامة أنه كذلك. لأننا نشاهد أن الحظ قد يحل بساحة الكسول الخامل في حين يعانى الجتهد المطيع للألهة من الويلات، فمن السخف أن يجب الإله إنساناً كسولاً. إن هناك حظاً في نظر أرسطو وهو علة لبعض الأحداث، علة للخير وللشر لإناس معينين، ولكنه علة غير قابلة للقياس حسب الإستدلال البشرى^(١٣). وفي بعض الأحيان الأخرى يصف أرسطو المصادفة بالشئ العرضى accident الذى من الممكن إلحاقه بشئ ما ويؤكد عليه حقاً، ولكنه لا يكون كذلك لا بفعل الضرورة ولا بالعادة. مثل أن يحفر امرئ حفرة ليزرع نباتاً فيجد كترأ، فهذا يكون حظاً له لأنه لا يحصل عليه بالضرورة، ولا لأن الإنسان عادة وهو يزرع يجد كترأ^(١٤).

هكذا يؤكد أرسطو على إحصالية وجود أحداث في العالم غير معلومة لعله ظاهرة ومعروفة لنا، وإنما تكون صفاتاً تلتحق ببعض الأشياء في وقت جزئى وموضع جزئى غير متوقع. فليست هناك علة معينة لحدوثها. ومن ثم يعترف أرسطو بوجود ثغرات بالتالى في النظام الغائى للطبيعة الذى يؤمن به، فأحياناً ما تفشل الطبيعة - مثلها مثل الفنان - فى تحقيق غايتها المرجوة، فينتج عن ذلك كائن مشوه شاذ. وذلك لأن المادة مراوغة ومعاندة بطبيعتها مما يتسبب فى جعلها أحياناً مالا تقبل الصورة الداخلة عليها قبولاً تاماً، مما يؤدى إلى تولد الشواذ، وهى أمور مصادفة فى سير الطبيعة الذى يغشى الكمىال. وهناك مبدأ آخر غير المصادفة والحظ يقول به أرسطو هو "الاتفاق" ويعتبره أوسع مجالاً من المصادفة. فإذا كانت كل مصادفة إتفاقاً، فإن العكس ليس صحيحاً، ويعتبر الاتفاق خاصاً بالكائنات التى لا تختار وليست لها إرادة - كالأطفال والحيوانات - فتكون معلولات إتفاقية. فكان الإتفاق لديه هو الحال الذى لا تتحقق فيه الغاية المرجوة فى نطاق ما لا إختيار له من الكائنات. كأن يسقط حجر على رجل مار تحته فيقتله. فيقال إن الحجر لم يسقط عن عمد وإرادة منه وإنما إتفاقاً^(١٥).

يجعل إيمان أرسطو هذا بوجود مصادفة في نظام العالم - كعلة إفتراضية [عرضية] - الإستايجرى يؤمن بعدم سريان الضرورة المنطقية على الأحداث الحاضرة والمستقبلية على حد سواء. ففي الفصل التاسع من "التحليلات الأولى" يؤكد أرسطو على أن قانون عدم التناقض لا يسرى سوى على أحداث الماضى والحاضر فحسب ولا يسرى على أحداث المستقبل الجزئية التى لم تتعين بعد، ولا يمكن إختبار صدقها من عدمه إلا بعد حدوثها، وتحولها إلى أحداث حاضرة، أما وهى لا تزال فى طى المستقبل فمن الممكن أن يحدث الشئ أو يحدث نقيضه أو يحدث الإنسان معاً أولاً يحدث الإنسان معاً. فعندما توجد قضايا جزئية حول المستقبل لا يكون الوضع الفعلى أن من الضروري أن واحدة سوف تكون صادقة منها والأخرى سوف تكون كاذبة، فنحن لم نصل بعد إلى طريقة لمعرفة ذلك. إننا لو قلنا إن قانون عدم التناقض يسرى على المستقبل وقضاياها الجزئية مثل "سوف تكون هناك معركة بحرية غداً" لأدى هذا إلى نزعة حتمية يرفضها أرسطو بشدة لأنها تؤدى إلى نتيجة تقول بأن كل شئ سوف يحدث بالضرورة ولا شئ بالمصادفة وهذا متعارض مع الواقع المشاهد^(١٦). فلا تكون أحداث المستقبل منفصلة وكاملة كأحداث الماضى والحاضر بل قابلة للإحتمال كما أنه لو كان صحيحاً أنها تكون محومة لما كانت هناك حاجة إلى التروى العقلى وإلى التقدير والحساب، فما هو آت سوف يأتى سواء رضيت وأخترته أم لا. غير أن التصميم والفعل الإنسانى فى رأى أرسطو هى العلة المولدة للأحداث^(١٧).

إن زوج القضايا الذى يقول:- سوف تكون هناك معركة بحرية غداً، وسوف لا تكون هناك معركة بحرية غداً. زوج ليس متناقضاً بالضرورة. فكلتا القضيتان محتملتان الصدق إلى أن يأتى غد. ومن ثم فلا تسرى الحتمية المنطقية على المستقبل وإلا لقتضت على حرية الإرادة الإنسانية التى يؤمن بها أرسطو. لا تسرى هذه الضرورة عليه لأننا فى رأى أرسطو نرى الأشياء وهى فى طريقها إلى الوجود تأخذ نقطة إنطلاقها من التروى العقلى ومن الفعل الإنسانى، وبشكل عام هناك احتمالية فى أن تكون أو لا تكون. حقاً هذا المعطف قابل لأن يتمزق، وغير قابل - فى الوقت نفسه - لأن يتمزق، فلا يحدث كل شئ بفعل الضرورة إذن وإنما هناك بعض الأشياء تقع حيشما أتفق، فتكون محتملة

وإثباتاً لا يكون في هذه الحالة أكثر صدقاً بأى حال من نفيها^(١٨). وقد وصف هذا

الإحتمال لدى أرسطو بأنه الإحتمال المؤقت^(١٩) Temporal Possibility

ما يحدث إذن في المستقبل يحدث ليس بشكل ضروري وإنما بشكل طبيعي، وتقع الأفعال الإنسانية داخل هذه الطائفة من الأحداث اللاحتمية ومن ثم ربط أرسطو ربطاً وثيقاً بين القول بالإمكان في الأحداث المستقبلية وبين إيمانه بحرية الإرادة الإنسانية. إذ يختار الإنسان بناء على ترويه الحر الفعل الذي يناسبه من مجموعة معينة من الأفعال لا تفرض عليه من الخارج فرضاً. ومن الشيق أن نعرف - كما تحدثنا الآنسة جرين أنسكوم - أن الفيلسوف المنطقي الوضعي المعاصر لودفيج فيتغنشتاين يتفق مع أرسطو في سلب الحتمية عن الأحداث المستقبلية، ويرى أن حرية الإنسان تتمثل في الواقعة القائلة إن الأفعال المستقبلية لا يمكن أن نعرف سلفاً^(٢١).

يمتد أرسطو بمفهومه عن الإحتمال إلى الأفعال الحاضرة أيضاً. فالحاضر لديه مثل المستقبل يظل حراً ومفترحاً على نقيض الماضي الذي لا يكون فيه شيء لا يزال محتملاً^(٢٢). وهناك عدة نصوص أورد فيها أرسطو هذا التصور الإحتمالي للحاضر. حيث يقول في الخطابة "تناول الخطابة الجنازية ما يكون وما لا يكون صحيحاً الآن، والذي يكون من الأفضل أن يُفسر لأنه ممكن^(٢٣)". وفي السماء يقول "لأنه لا يوجد إحتمال يكون إحتمالاً قد حاز حدوثاً وإنتهى، وإنما يكون ممكناً أن يحدث"^(٢٤). وفي "ما بعد الطبيعة" يؤكد أرسطو بشدة على إحتمالية الحاضر ويهاجم الميجاريين الذين يقولون بضرورته وأن الذي لا يحدث الآن يستحيل أن يحدث فيما بعد. لأن قولهم هذا يقود إلى نتائج مغالطة ومرفوضة من جانب أرسطو. إذ سوف يترتب عليه القول بإستحالة حدوث هذا الشيء على الإطلاق، كما أنهم بهذا يلفون تماماً كل تغير وكل نشوء، ومن ثم يلفون تماماً ما نشاهده ونلمسه أمامنا من تحول ويؤمنون بالحتمية الجامدة. فما لا يحدث الآن لا يكون مؤهلاً لأن يحدث على الإطلاق، كما أن مقولتهم تجعل الوجود بالقوة والوجود بالفعل شيئاً واحداً وهذا مستبعد^(٢٥).

غير أن أرسطو الذي يمتد بالإمكان هكذا إلى الحاضر والمستقبل يجعل المصادفة علة عرضية موجودة فحسب في العالم المحسوس راحده، أما عالم ما فوق فللك القمر فتسوده الحتمية والضرورة لديه. فرغم أن عالم ما تحت القمر أيضاً عالم العلويات

المنتظمة العالية فإن المصادفة تعمل عملها فيه، أنه عالم الكون والفساد و الصيرورة، ولا يوجد إرباط ضرورى بين علله وبين معلولاتها. فهناك أشياء فيه تكون دائماً بنفسى الوضع التى هى عليه، وتكون هناك هكذا بفعل الضرورة - كما يقول أرسطو - فى حين أن البعض الآخر لا يكون بفعل الضرورة، ولا يكون دائماً كذلك، وإنما يكون كذلك لمعظم الوقت وهذا هو أصل وعلة وجود الشئ العرضى، لأن ذلك الذى لا يكون دائماً ولا يكون لمعظم الوقت نسميه العرضى^(٢٥).

وحى عندما يتصادف ويقول أرسطو بوجود الضرورة فى عالم ما تحت القمر، نجد أنه ينظر إليها على أنها ضرورة جزئية فحسب وليست ضرورة طبيعية شاملة كذلك التى رآها فى العالم الطبيعى الأوائى وقالوا بسببها بالحتمة الطبيعية من قبل. ففى كتابه "ما بعد الطبيعة" نجد أرسطو يعدد أنواع الضرورات دون أن يدخل فيها على الإطلاق الضرورة الطبيعية الكونية. فيذكر الضرورة المنطقية ويذكر الضرورى الذى لا يمكن أن تسير الحياة بدونه كالتفس والطعام^(٢٦)... الخ أن أرسطو وهو يقول بهذه الضرورة الجزئية ينهى إلى أنها لا تسرى على كل الأفعال والظروف والأحوال. فهناك مساحة متروكة للمصادفة وللعمل الإنسانى الحر، ليفعل الإنسان فيها ما يناسبه بحرية تامة، وعليها تقوم المسئولية الإنسانية عن الأفعال. فالشخص إذ قال "لقد اضطرت لفعل الفسوق مع زوجة صديقى" يعد شخص غريب وذلك لأن الضرورى - كما يقول أرسطو - لا يسرى على كل شئ^(٢٧). فإلى جانب الضرورى هناك أفعال وأحداث فى العالم إستثناءات - هى ظروف تابعة للأحداث ولكن عللها غير متعينة لنا ولا يمكن التنبؤ بها، ومن ثم فلم يكن أرسطو مفكراً حتمياً طبعياً بأى حال من الأحوال كما يقول جرين^(٢٨).

لقد رفض أرسطو الأخذ بالآلية المادية الجامدة لدى اسلافه، وأقام بدلاً منها غاية عقلية واعية، فلم يكن المرء لديه يفعل ما ينبغى عليه فعله بالضرورة كما قال النريون، بل كان لديه شخصاً يختار الوسائل التى تناسبه من حوله ليحقق بها غايته فى الحياة وهى السعادة. هكذا كان لدى أرسطو سببان لرفض الحتمية الطبيعية هما:

(١) أن هناك بعض الأشياء التى نتحدث كما هو ظاهر بمحض المصادفة.

(٢) أن لدى البشر إرادة حرة تفعل في الحياة ما يناسب غايتها الخاصة، ولا تكون أفعالها مفروضة عليها^(٢٩). فغالباً ما تتدخل إرادة الإنسان وترويه العقلى في سير الأشياء الخاصة به. وأعتبر أرسطو أن تباين تأثير الدوافع الجسدية والنفسية بين الأفراد وفقاً لتباين درجات الاستعداد والقابلية الفردية بينهم دليلاً على وجود الاحتمال إلى جانب الضرورة في العالم الذى نعيش فيه. فالأفراد المختلفون يستجيبون بطرق مختلفة باختلاف عظمى نفس الدوافع، فالإهانة التى سوف يفرها أمرى قد تدفع آخراً إلى قتل من يوجهها إليه، ولو كانت الأشياء تحدث جميعاً بفعل الضرورة الآلية لما رأينا مثل هذا التباين^(٣٠).

فليست هناك آلية جامدة تسيطر الجماع الكلى الشامل للأحداث لدى أرسطو. ومن ثم نتفق مع ثيودرس جوميرس في رده على إقام جون إستوارت مل^(٣١) لأرسطو بأنه معتق للحتمية الطبيعية في حقيقة موقفه وأنه رفض المصادفة والتلقائية لأنسه - أى أرسطو - قد وجدها لا تعادلان في القيمة العلل التي وراء النظام الغائي في الكون. نتفق مع جوميرس في رده للإقام لأن سلسلة العلل التي قال بها أرسطو لم تكن بالصرامة والشمولية التي ظنها الإقام السابق أنها عليها، بل كانت تسمح بوجود مصادفة عارضة في سير الأحداث، كما أن العقل الإنسانى الحر كان علة معترفاً بها من بين العلل الأخرى في رأى أرسطو. وقد إزدري أرسطو أنكساجوراس والنرين - كما سبق ورأينا - لإستعمالهم تفسيرات مادية آلية لحوادث الكون، وغفلوا عما فيه من نظام بديع. لقد وفق أرسطو بين النظام والغائية وبين قوله بالمصادفة، وذلك بأن اعتبر العلية والغائية العلل الجوهرية، والمصادفة العلة الثانوية المصاحبة. وسوف يأتى اليوم الذى لا تصبح فيه مصادفة ولا علة ثانوية وذلك عندما تنمو وتزايد معرفتنا فتوصل إلى القانون الذى يضبط هذا الحدث المصادف ويجعله مطرداً. فلم يكن قول أرسطو بالمصادفة إذن خروجاً على إيمانه بالغائية في الكون^(٣٢).

٢- تقويض الحتمية اللاهوتية:

لم يكن أرسطو كذلك مفكراً جريئاً، بل أن كلمة القدر *μοιρα* لم ترد في مؤلفاته على الإطلاق^(٣٣). كما لا يمكننا أن نقول أن أرسطو قد آمن بوجود عناية إلهية في العالم.

فكما سوف يردد أبيقور فيما بعد - نفى أرسطو بشدة أن يكون الإله عالماً بالعالم، كما نفى عنه أيضاً أن يكون مهتماً بالعالم بأى حال من الأحوال . فاعرك الأول لديه لا يهتم سوى بنفسه وذاته، لأنه لو علم غيره وأهتم به لكان فى هذا إهانة له وتقليلاً من كماله.. كما أنه لو اهتم اعرك الأول بغيره لأقتضى منه هذا الإهتمام الحركة والمخالطة بغيره وهذا محال على اعرك الأول الذى لا يتحرك لدى أرسطو. إنه يحرك الموجود وهو ثابت، لأنه فعل محض لا يشوبه شئ بالقوة ولا يحرك الوجود سوى كفاية له فحسب من خلال العشق الذى يثير فى جوانب الوجود الشوق إلى الإتصال به والدوران حوله^(٣٤) . وأرسطو بتقليصه لدور اعرك الأول فى العالم بهذا الشكل، وجعله مجرد غاية عليا فحسب دون أدنى تدخل فى سير أحداث العالم بشكل مباشر، قد اسقط تماماً الختمية اللاهوتية لدى اسلافه وما تقول به من عناية إلهية وتنظيم مفاوى مطلق لأحداث العالم. وأفسح مكاناً بارزاً للإرادة الإنسانية الحرة دون أى قهر خارجى عليها من قوى عليا عليها.

إيمان أرسطو الشديد بالكمال الإلهى هو الذى جعله يقطع كل صلة بين الإله لديه وبين العالم. فلا عمل للإله لديه سوى تأمل ذاته. فلا يدبر شئون العالم، إنه كما يقول ول ديورانت ملك لا يفعل شيئاً، ملك بالأسم فحسب لا بالفعل^(٣٥). وحتى عندما أدخل أرسطو إلى جوار محركة الأول هذا محركات مفاوية أخرى - هى نفوس الكواكب^(٣٦) - اعتبرها مجرد قوى منفذة للنظام الإلهى الأعلى، وهى إضافة لا تغير من موقف أرسطو المنكر لوجود القدر أو العناية الإلهية فى عالماً؛ حيث أكد على وجود مصادفة فى سير أحداث الكون. وهناك الفعل الإنسانى الحر الذى لا تسيطر عليه أى قوى عليا، كما أن العناية المشاهدة فى نظام العالم كانت لديه من فعل قوة غير مشخصة هى قوة الطبيعة وليس من فعل قوى مشخصة واعية كالإله مثلاً^(٣٧). ومن ثم لم تكن هذه الأعركات تختلف كثيراً عن محرك أرسطو الذى لا يتحرك، فهى مفارقة وساكنة تحاكي فعل اعرك الأول فى التأمل، ومن ثم لم يكن لها لدى أرسطو تأثير فى العالم يرقى إلى مرتبة العناية الإلهية الشاملة^(٣٨). فلا وجود لخلق إلهى لدى أرسطو ولا لأى اتصال إخلاقى بين الإله وبين الإنسان، ولا لأى متوبات أو جزاءات إلهية أخروية أو دينوية على الأفعال الإنسانية كما كان الأمر لدى أفلاطون من قبل ولا وجود للخلود الأخروى^(٣٩). والإله

لا يشرع شيئاً للإنسان، ولم يخلق ضمائرنا ولا أى قانون داخلى يوجهنا أو أى نور يهديننا. ومن ثم أقام أرسطو فى نظامه للعالم مكاناً للحرية الإنسانية، وأقام نظريته الأخلاقية والسياسية على أساس إنسان محض بدون أى مساعده لاهوتية. وكانت الصلة الوحيدة التى قال بها أرسطو بين الإله وبين الإنسان هى التأمل العقلى فأقصى سعادة من الممكن أن يفوز بها الإنسان فى هذه الحياة هى سعادته وهو يتأمل الكمال الإلهى ويختار كل الأفعال التى تعزز معرفته بهذا الكمال^(١٠). ولكن لنتنبه إلى أن هذه الصلة لا تقسوم على أى طاعة لأوامر إلهية من الإنسان، ولا نتيجة لصلاة حارة للإله أن يغفر ذنوبنا، وإنما هى نوع من التأمل السلمى الصامت الذى لا يجدى شيئاً فى تدبير شؤون الحياة العملية^(١١).

ولا يعنينا كثيراً هنا تقسيم تصور أرسطو للإله من الناحية الإيمانية فى شئ وما يعنينا فحسب هو أن أرسطو بتصوره هذا قد وجه ضربة قوية للحتمية اللاهوتية السابقة عليه، وذاك بسلبه القاعدية تماماً عن الإله، غل يديه تماماً عن التدخل فى شئون العالم المختلفة، وبهذا أزال أرسطو صعوبة ثانية من الصعاب التى قد تحول بينه وبين القول بالحرية الإنسانية فى اختيار الأفعال فى هذا العالم.

٣ - هدم حتمية سقراط العقلية:-

فى مقابل حالة ضبط النفس تلك التى يميل فيها الإنسان إلى السلوك السى ولكنة يسيطر على نفسه ويجعلها تصرف بحكمة - يضع أرسطو حالة سلوكية أخرى يميل فيها الإنسان إلى التصرف بشكل مستقيم ولكن تغلب الشهوة أو حدة الانفعالات فتجعله يسلك المسلك المنحرف. ويسمى أرسطو هذه الحالة بحالة "الضعف الأخلاقى" أو "ضعف الإرادة" *akroatis*، ويتخذ منها ومن تعرض الناس لها فى أمور حائقم رداً على حتمية سقراط العقلية ذاهباً إلى أن الإنسان أحياناً ما يشتهى أشياء لا تتفق مع فكره العقلى القويم. أى قد يرغب فى فعل أشياء منحرفة وهو يعلم أنها كذلك دون أن تمنعه معرفته هذه عن إتقانها كما ظن سقراط أنها تفعل. وبهذا أتاح أرسطو أمام الإنسان الحرية الكاملة فى اختيار أفعاله الحرة والشريرة على حد سواء.

أعرض أرسطو على حتمية سقراط العقلية بشدة، لأنه وجدها مؤدية إلى تناقضات شنيعة، وعلى رأسها: أن مقولة سقراط "لا أحد يفعل الشر بإرادته وهو عارف

به" ترقى من الناحية العملية إلى إنكار الحرية ذاتها طالما أن من يعرف الخير يجب أن يفعله حتماً ولا يستطيع على الإطلاق أن يريد الشر، مما يعنى أن الانسان ليس حراً في أن يريد ما شاء، وليس مبدأ محرراً ولا مسبباً لأفعاله، في حين أنه لا يمكن أن تُرد أفعالنا في الحقيقة إلى مبادئ محركة أخرى غير تلك الموجودة داخلنا^(٤٢). ومن ثم ففسى متناول إرادتنا أن نكون ظلمة أو فاضلين.

ثانياً: - أننا لو تبعنا مقولة سقراط وقلنا إن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادى - لوجب علينا في ذات الوقت أن نقول أيضاً إن الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى أيضاً. مما سوف يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق وأعمال اللوم والنصح وهو أمر مستحيل. إن وجود هذه الأمور دليل على كذب دعوى سقراط، إذ لماذا يحرم المشرع ارتكاب الأفعال الخاطئة - ويأمر بعكسها؟؟ ولماذا توقع عقوبة على الأفعال الظالمة عندما يرتكبها المرء؟؟ لاشئ سوى أن هذه الأفعال تكون جميعاً في متناول استطاعتنا^(٤٣). وإن بمقدورنا أن نفعل الخير والشر بحرية تامة. إن خطورة مقولة سقراط أنها تقضى تماماً على الفعل الخاطئ المدان **Culpable Wrongdoing**.

يقول أرسطو في نقده الثالث لخدمة سقراط العقلية - إن هذه الخدمة تعارض تعارضاً صريحاً مع الوقائع المشاهدة حولنا^(٤٤)؛ فهي تنكر قوة المطالب الجسدية وحقها في الاشباع. فالوقائع المشاهدة تشهد بأن هناك أناساً يتصرفون على عكس ما يعرفون أو حتى يعتقدون إنه الأفضل لهم. بسبب ضعف إرادتهم لهذا الأفضل، ورغبتهم في شئ آخر أقل منه في الأفضلية. فهناك شهوة وعقل يتصارعان داخل الانسان ومن الممكن أن تنتصر الشهوة في بعض الحالات على حكم العقل بالأفضل: فيقع الضعف الأخلاقى. فحياة العقل الخالصة حياة غير مناسبة ولا بمقدور الانسان أن يعيشها أصلاً.

إن وجه الاختلاف بين سقراط وبين أرسطو هو الاختلاف بين النزعة العقلانية **Rationalism** وبين النزعة الإرادية **Voluntarism** الأولى تفترض أولية عقل الإنسان على إرادته [أو الرغبة كما كان يسميها الإغريق] والثانية تؤمن بأولية الإرادة على العقل، وإن العقل أحياناً ما يكون خاضعاً للإرادة [الرغبة]. فإذا كان سقراط ينسب الفضيلة إلى المعرفة النظرية بالمقولات الأخلاقية العامة، فإن أرسطو يضع أساس الفضيلة في الإرادة - كما يقول تسيلر ويعيب على سقراط نزعته العقلية هذه.

وذلك لأن القوانين والأخلاق عندنا تحاسب الإنسان تحاسبه على إرادته تنفيذ وصاياها هذه القوانين والأخلاق وتحكمه في المشاعر والعواطف بواسطة العقل - عندما يترك للإنسان أو للإرادة - حرية اتخاذ قرار حر بمقردها^(٤٥) - وليس على عملية معرفته بهذه القوانين كما يزعم سقراط. فليست الفضيلة هي المعرفة، وإنما هي فعل ما يكون خيراً وفقاً للتفكير السديد بوجه عام وليس تفكير المرء نفسه. إذ من الممكن أن يفعل المرء الفعل العادل بدون أى عرض على الإطلاق أو معرفة بالشئ الخير، وإنما من وازع غير عقلاني - ولكنه يفعله بشكل سديد بما يتفق مع العقل القويم^(٤٦).

لا ينكر أرسطو ما لمعرفة ما يكون صائباً من أهمية بالغة لفعل الخير في أغلب الأحيان ويستبعد إمكانية وجود إنسان حكيم حكمة عملية ويفعل عكس ما يعرف إنه الصواب^(٤٧)، ولكن أرسطو يرى أن المعرفة التي يقصدها هنا ليست المعرفة النظرية كما يفهمها سقراط [معرفة بالمفاهيم الكلية الأخلاقية] وإنما المعرفة العملية المتعلقة بالظروف والملايسات الجزئية المخططة بالفعل الجزئي الذي يهم المرء بفعله. كما سوف نرى عند الحديث عن سمات الفعل الإختياري الحر لدى أرسطو. أن المعرفة الأخلاقية النظرية غير كافية لجعل الناس أعياراً - إذا لم تكن لدى هؤلاء الناس أصلاً الميول والنوازع النفسية التي تجعلهم يقبلون الفضيلة كإفتتاح باطنى بصحتها" أما من يعيش تسيره في حياته الشهوة فإنه لا ينصت ولن ينصت إلى البرهان النظرى الذى يحاول بالإقناع العقلى أن يشبه عن فعله، وحتى إذا حدث وأنصت فلن يفهم. ان الشئ المهم في الفضيلة هو العروج النفسى الصحيح إليها وهو أمر يكتسب بواسطة التربية والتعود^(٤٨).

لا يستبعد أرسطو إذن إمكانية حدوث الضعف الأخلاقي الذى يخضع العقل فيه لحكم الشهوة أو للإنتفعال الغاضب، رغم علم الإنسان بخطأ ما يفعله. وأعتبر أرسطو أن حدوث هذا الضعف الأخلاقي برهان على حرية الإنسان في إختيار أفعاله التى يفعلها، حرته في إختيار أفعاله الخيرة والشريرة على حد سواء. حيث آمن بأن هناك فرصة حقة لدى الإنسان لإختيار أفعاله سواء الأفعال الخيرة أو تلك الشريرة - إختياراً حراً حقاً يكون الإنسان مسئولاً عنه. فكيف يمكن أن يحدث هذا الضعف الأخلاقي في تصور أرسطو؟؟

الواقع أننا لن نتمكن من الإجابة سوى بعد التعرف على مقومات الفعل المختار الحر لدى أرسطو - فيسهل علينا رؤية حدوث أفعال الضعف - طالما ينظر أرسطو إلى أفعال الضعف على أنها أفعال إرادية ومسئول عنها صاحبها. فتعرف أولاً على الفعل الحر لدى أرسطو وبعد ذلك نعود إلى إجابة السؤال السابق. وهذا ما سوف يسوقنا بدوره إلى الدخول في خطوات الشق الإيجابي لتصوير أرسطو للحرية الإنسانية. ولكن قبل ذلك نعرف على بقية الجانب السلبي من تصور أرسطو للحرية ؛ وأعني به نقده لشمولية دولة أفلاطون أستاذه.

٤ - الثورة على شمولية دولة أفلاطون:-

لا شك أن أرسطو يشارك أستاذه في النظر إلى الدولة على أنها بناء أخلاقي يهدف إلى توفير السعادة والحياة الخيرة لأعضاء جميعاً. وليس لطبقة معينة دون غيرها. ومن ثم صرح أرسطو بأن الدساتير التي تقصد تحقيق المنفعة العامة في الدولة هي الصالحة، في حين أن تلك التي تقصد تحقيق المنفعة الشخصية فحسب للحاكم أو لطبقة معينة، فهي دساتير فاسدة تماماً^(٤٩).

لكن فيما عدا ذلك يختلف أرسطو عن أفلاطون. إذ لا ينظر أرسطو إلى الدولة المثالية على أنها بناء شئولي تنوب فيه تماماً فردية الإنسان وحرية أستاذه، بل يعتبرها بناءً طبعياً تكون علاقة المواطنين داخله علاقة أناس أحرار متساوين في كافة الحقوق والواجبات، وليست كعلاقة السيد بالعبد^(٥٠). إنهم إناس غير ملوبو الإرادة والحرية، بل إن قيام الدولة أبعد ما يكون عن تقييد حرية الفعل لدى الإنسان تقييداً مطلقاً من أجل الخير العام، وإنما اعتبر أرسطو قيام الدولة هو على وجه الدقة الذي يوعي الإنسان بقدرته الحرة على بلوغ خيره. وهو إنجاز من المستحيل تحقيقه إلا في ظل نظام الدولة، فلا يمكن أن يتحقق خير الإنسان الخاص إلا بالإشتراك مع حكومة سياسية تحافظ على حقوقه وتصونها من اعتداء البعض عليها. وتحافظ على كمال الفضيلة الشخصية والعملية^(٥١). وذلك لأن القانون ليس سوى كفالة للحقوق الفردية دون أن يكون له أي سلطان على أخلاق المواطنين وعدالتهم الشخصية^(٥٢). وهذا حفظ أرسطو لمواطني مدينته المثالية حريتهم في اتخاذ القرارات الحرة فيما يتعلق بتدبير شئونهم الخاصة

في الحياة، ولم يجعل الدولة متدخلة - كما فعل أفلاطون - في كل صغيرة وكبيرة في حياة الفرد الشخصية.

هكذا كان مواطن دولة أرسطو فرداً حراً له نصيب في السلطة وفي الطاعة العامتين، إنه الذي يستطيع ويريد طوعاً أن يطيع وأن يأمر دواليك^(٥٣). بازلاً أقصى ما في وسعه للتوفيق بين سعادته الشخصية وبين استقرار المدينة فلا تضحية هنا بمصلحة الفرد من أجل مصلحة الدولة. كما أن خير المدينة لا يفرض هكذا قرراً على الفرد، وذلك لأن خير الفرد هو أن يعيش حياة الفضيلة، التي تقتضي منه أن يوجه حياته وفقاً للتفكير العملي الحر، وفي الوقت نفسه يفي بالمتطلبات الاجتماعية المطلوبة منه^(٥٤). وأغلب الظن أن خير الفرد وخير المجتمع كانا لدى أرسطو شيئاً واحداً كما يقول جثري، وهو الوصول إلى السعادة وتوفير الأمن والحماية للجميع من إعتداءات الآخرين وذلك لأن الفرد لا يمكنه الوصول إلى حياة كاملة وإلى تحقيق فعلى لإختياراته الحرة إلا بوصفه مواطناً وعضواً فعالاً في مدينة منظمة تنظيمياً جيداً^(٥٥). ومن ثم نظر أرسطو إلى الدولة على أنها الصورة المثلى للمجتمع الذي فيه تتحقق الحرية والسعادة الفردية والخير الاجتماعي في الوقت نفسه.

كما يخالف أرسطو أستاذه كذلك في نظريته إلى مقومات الدولة المثالية فلا يقول أرسطو بمجتمع طبقي كما قال أستاذه، بل يصر على أن مواطني دولته أحرار ومتساوون يشارك الجميع في الحكم وفي الطاعة على حد سواء. وكان هذا في رأى أرسطو هو الذي ينص عليه العدل والدستور^(٥٦). كما يرفض أرسطو شيوعية النساء والأطفال والغاء الملكية الخاصة التي قال بها أفلاطون. وأعتبر أنها مطالب تخالف الفطرة البشرية، ومضرة كذلك بالحياة الاجتماعية. فمن ناحية مخالفة الفطرة، أن أفلاطون في تصوره هذا يتجاهل الدافعين الغريزيين اللذين يسيطران على الإنسان في حياته ويدفعانه إلى العمل والغنى والبذل، وهما: - الملكية الخاصة، وحب الذات. فكل أمرئ يفكر في المقام الأول في منفعه الخاصة وقل ما يهتم بالمصالح العامة. أما فيما وراء ذلك فهو يتوكل بغاية الإرتياح على عنايات الآخرين^(٥٧). مما يعني أن دعاوى أفلاطون سوف تقود إلى فتور المهمة، وإلى إضعاف الشعور بالمسؤولية. أما من ناحية الضرر الاجتماعي فيتمثل في أن المغالطة

بالمطالبة بالشمولية تقضى أصلاً على المدينة بوصفها كذلك، إذ طبعى أن المدينة كسرة عظى فإن عمدت إلى الوحدة صارت عائلة وعائلة صارت فرداً^{٥٨}.

إنهى أرسطو إلى أن دولة أفلاطون حلم مثالى غير قابل للتطبيق فى الواقع الإنسانى العملى. إفا تقدم - كما قال ديورانت - مستوى للفضيلة وللكمال فوق طاقة الشخص العادى، فأين هو هذا الإنسان الذى لا يغير على عرضه ولا يرعى حرمة بيته بهذا الشكل المثالى؟؟ وأين هى هذه المرأة التى ترضى أن تتنازل عن غريزة الأمومة وترك طفلها هكذا بسهولة لأيدى السلطة^{٥٩}. زد على ذلك أن أفلاطون بإلغاء الأسرة قد ألقى أهم مصدر للتربية فى مدينته. لقد دفع نفور أفلاطون من الديمقراطية إياه إلى تقديس النبات، فأغفل قيمة الفرد وحرية وراح ينظم أمور دولته فى قوالب جامدة غير قابلة للتطبيق.

إذا تسالنا عن طبيعة دولة أرسطو المثالية، وجدنا أنه يتخذ من إيمانه الخاص بشأن غاية الدولة تحقيق السعادة الكاملة لكل رعاياها أساساً يقيم عليه بناءه الخاص لدولته المثالية. حيث يجعل دولته حكومة دستورية تجمع بين الديمقراطية وبين الأوليغاركية فى بناء واحد^{٦٠} ففسح مكاناً أمام الجميع للمشاركة فى الحياة السياسية، وفى الوقت نفسه تحترم دستوراً عاماً يحدد الكيفية التى ينبغى أن تُسر الأمور بناء عليها فى شتى المجالات. ولا تكون السلطة فيها غاشمة تخيف المواطنين وترهبهم، بل سلطة يقر بها المواطنون، ويرضى عنها الجميع. تضع القوانين العادلة للجميع وتحمى تنفيذها، إفا حكومة الطبقة المتوسطة - حكومة أحرار متساوين فيها يحكم ويحكم المواطنون فى وقت واحد^{٦١}. فيها تجمع مميزات الديمقراطية والأوليغاركية على حد سواء. فهى لا تطالب المواطنين بالفضيلة المطلقة كما فعلت دولة أفلاطون، وفى الوقت نفسه لا تترك الحبل على الغارب للمواطنين ليفعلوا ما يشاءون مثل الديمقراطية المتطرفة - بل هى ديمقراطية دستورية يتم فيها الفصل بين السلطات الثلاث تماماً^{٦٢}. ولم يرض أرسطو عن الطغيان بالتأكيد الذى يضع محل سيادة القانون سيادة فرد هو دائماً محل لآلاف الشهوات التى تضطرب فى كل نفس إنسانية، ويعتبر أرسطو من يعيش فى ظل هذا الحكم عيباً، يحكمون على أهم قصر وليسو متساوين. إنه حكم ترفسه طبيعة الأشياء نفسها^{٦٣}. كما رفض أرسطو كل من الأوليغاركية والديمقراطية، فالأولى تقوم على إستبداد قلة من المواطنين. والثانية تقوم

على طغيان الكثرة. حيث يأخذ أرسطو على القائمين عليها عدم عدالتهم وجهلهم مما يجعلهم يظلمون في بعض الأحوال ويخطئون في معظمها^(٦٣).

فلم تكن دولته سوى جمهورية واقعية تحكمها الطبقة المتوسطة، إختارها الجميع لتشغل مناصب القيادة بعض الوقت، لتحكم وفقاً للدستور، وعلى عاتقها تقع المسئولية الكاملة عن أى تقصير. فإذا اعترض معترض على تحويل حق انتخاب الحكام إلى جمهور من الجهلاء الذين لا يعرفون ما يفعلون هنا كان رد أرسطو "إن هذا إقسام لا يصدق إلا على جمهور ساقط كل السقوط. حقاً الجمهور بشكل فردي لا يحسن الحكم كما يحسنه العلماء، ولكن الجمهور ككل إما أنه يفوق العلماء أو على الأقل يساويهم. فليس الفنان دائماً هو القاضى الأفضل والأوحد للفن"^(٦٤). فإذا تم انتخاب الحكام انتخاباً حراً تقلد هؤلاء الحكم ولكن تحت المراقبة والمخاطبة على أى تقصير فلا أحد فوق المسألة القانونية مهما كان، فيجب أن يلتزموا بالدستور، فقم ليسو سوى حراساً للقانون وخداماً له^(٦٥).

ولما كانت السلطة في هذه الدولة المشرعية تمحور على موافقة الفرد الباطنية، وأنه يتنازل عن جزء من حريته القطرية طائعاً من أجل حفظ البقية المتبقية منها من اعتداءات الآخرين عليها، فإنه لا تناقض إذن بين قيام هذه السلطة وبين الحرية الإنسانية الفردية التي آمن بها أرسطو. وذلك لأن الفرد هو نفسه الذى شيد هذه السلطة للحفاظ على حريته. عكس دولة افلاطون التي تضع قيوداً قوية على هذه الحرية كما رأينا.

لكن رغم دفاع أرسطو المشرف هذا عن الحرية السياسية - مجازاة للسفستانيين وخروجاً على أستاذه - فإنه قد اتخذ موقفاً سلبياً من نظام الرق أقرب إلى موقف استاذة وأهل عصره من موقف السفستانيين الثورى.

لم يجد أرسطو غضاضة في الرق، وألتمس له عذراً طبعياً بأن الطبيعة قد خلقت البعض عبيداً بالقطرة لأنها حرمتهم من نعمة العقل والإرادة، خلقتهم للطاعة فحسب. وقد قامت المدينة نتيجة لإرتباط العبد بسيده، حيث كان السادة هم العقل المدبر والعبيد القوة المنفذة^(٦٦). ولم يجد أرسطو غضاضة كذلك في وصف العبيد بأنهم أدوات للإنتاج حية وملكية خاصة للسادة، يتصرفون فيها كيفما شاءوا - بما في ذلك حقهم في

قلهم^(٧٧). وأعتبر وجودهم ضرورة اقتصادية - كالحوانات المستأنسة ضواء بسواء . بل ذهب أرسطو إلى أن بعض الشعوب خلقوا بالطبيعة سادة، وبعض الشعوب خلقتهم الطبيعة لخدمة هؤلاء السادة^(٧٨). ومن العدل وأخيراً هذه الشعوب البربرية أن تطيع سادتها، فهذا في رأيه هو ناموس الطبيعة الخالد^(٧٩). أما الرق الصناعي - بسبب الحروب والأسر، فقد إستبقه أرسطو، فلا يجوز - في رأيه - أن يُسرق اليونان الأحرار في الحرب ليصيروا عبيداً^(٨٠).

لكن إنصافاً للحق نقول إن أرسطو حاول أن يخفف من حدة معاناة الرقيق بعض الشيء، فأوصى بضرورة أن لا يسعى السيد استعمال سلطته على عبيده وأعتبر هذا شؤماً على الطرفين^(٨١). وأوصى بأن يكافئ العبيد المجيدين على أعمالهم بالحرية^(٨٢). وفي وصية أرسطو الأخيرة أوصى بتحرير كل عبيده. ولم يستبعد أرسطو حدوث مصادقة بين السيد وبين عبيده بإعتباره إنساناً^(٨٣). كما طالب بأن الإنسان عندما يؤنب عبده على خطأ أرتكبه عليه أولاً أن يشرح لعبده علة العقاب الذي يحل به^(٨٤). وهو في هذا يصون كرامة وذات العبيد كشر من الممكن أن يستفيدوا من أخطاءهم حتى وأن كان ينقصهم التروى العقلي السيد^(٨٥).

نتهى بذلك من استعراض خطوات الشق السلمي من تصور أرسطو للحرية والآن جاء وقت استعراض خطوات الشق الإيجابي منه:-
ب- الشق الإيجابي لتصور أرسطو للحرية:

يتضمن هذا الشق: تصور أرسطو لقومات الفعل المختار الحر، وتصوره للمسئولية الانسانية، فلنتظر إلى كل تصور منهما بشئ من الإيضاح:-
١ - مقومات الفعل المختار الحر:-

ينتظر أرسطو إلى الإنسان على أنه العلة الفاعلة لأفعاله في هذا العالم، فهو مبدأ سلوكه وعلة لمعولات ممكنة الحدوث في بعض الأحيان وغير ممكنة في أحيان أخرى، فإذا كانت الأجرام السماوية تدور بفعل الضرورة والحتمية، فإن الإنسان أدنى ألوهية منها في رأى أرسطو فلا يعرف الضرورة والثبات في أفعاله، بل يتصرف بإرادة حرة^(٨٦). وهو علة في إحداث أفعاله كما يكون علة في إيجاب ابنائه وتقوم المسئولية الإنسانية على هذه الأفعال التي يكون الإنسان العلة الفاعلة والمختارة لها^(٨٧). ونفس الإنسان هي المبدأ

أثرك الحر في رأى أرسطو داخل الإنسان الذى يحرك البناء العضوى من خلال التروى والاختيار العملى^(٧٨) - لكى ينجز هذا البناء الأفعال المؤدية إلى تحقيق سعادة الإنسان المشبعة لمطالب كل من العقل والشهوة على حد سواء. وتتجسد هذه الفاعلية الإنسانية الحرة في رأى أرسطو فيما يتخذه الإنسان في حياته من إختيارات حرة متعمدة وكمكان هذا القول رائداً في فلسفة الفعل الإنساني، وحق لديفيد روس أن يقول "إن تصور أرسطو للإختيار المتعمد هذا - كان أول محاولة لصياغة مفهوم الإرادة - كمفهوم محدد ومميز عن العقل الذى كان لدى سقراط"^(٧٩) . فماذا كان يعنى أرسطو بالإختيار المتعمد الذى أقام عليه الفاعلية الإنسانية بهذا الشكل الرائد ؟؟

عرف أرسطو الإختيار المتعمد Proairesis بأنه "فعل ما؛ يكون مصدره العلى داخل الإنسان نفسه، ويعرف كل الجوانب والملازمات الجزئية التى يقع فيها هذا الفعل"^(٨٠) وتشير كلمة "المصدر العلى" هنا إلى عنصر الرغبة، لذا كان الإختيار لدى أرسطو قائماً على مقومى العقل والرغبة معاً^(٨١) . وقد اعتبر روس أن قول أرسطو هذا بإعتماد الإختيار على الرغبة والعقل، وهو أبرز ما يضيفه أرسطو إلى الفكر السابق عليه^(٨٢) .

آمن أرسطو بأنه لا يمكن أن يقوم إختيار متروى حر على الرغبة وحدها، ولا على العقل وحده كما ظن سقراط من قبل، وإنما على الإثنين معاً. أما عدم كونه رغبة فحسب فيشته أرسطو بقوله "إننا قد نرغب ونتمنى المستحيل ولكننا لا يمكن أن نختار هذا المستحيل، وإنما نختار فحسب بوجه عام ما يكون ممكناً ومتاحاً وفي حدود قدرتنا أن نفعله أو نمسك عن فعله"^(٨٣) . فلا يمكننا أن نختار الخلود مثلاً. "كما أن هناك أفعالاً نتحدث لنا ولا يكون في متناول قدرتنا أن نفعلها أو نمسك عن فعلها - كالموت والتقدم في العمر"^(٨٤) . كما أن هناك تناقضات شائعة تنتج من عملية التوحيد بينهما فالرجل المفرط يتصرف بما يتفق مع رغبته، فإذا كان الإختيار هو الرغبة بمفردها، سوف يفسدو هذا الرجل متصرفاً بشكل إرادى مختار، غير أنه من ناحية أخرى يتصرف على نقىض ما يعرف إنه الأفضل له، ولا أحد سوف يفعل كذلك لو كان عاقلاً، ومن ثم يكون ممن هذه الناحية متصرفاً بشكل غير إختيارى - فيكون نفس الرجل متصرفاً بشكل مختار

وبشكل غير مختار في نفس الوقت وهذا تناقض^(٨٥). ويحدث نفس الأمر مع المعتدل ومن ثم فليس كل مسار للفعل يتفق مع الرغبة بمجرد ما يكون اختياراً إذن.

كما لا يكون الاختيار مجرد معرفة فقط. وذلك لأن من بين الأشياء المحتملة ويمكننا أن نختار من بينها - بعض الأشياء التي يمكننا أن نتروى عقلياً فيها، والبعض الآخر لا يمكننا، لأن إنتاجه لا يكون في متناول إستطاعتنا^(٨٦). إضافة إلى أن مجال المعرفة أوسع بكثير من مجال الاختيار فلدينا أفكار ومعتقدات عن أشياء ممكنة التحقق، ولكن غير ممكن لنا ولا في مقدورنا أن نختار فعلها كالحلوى مثلاً^(٨٧). كما أننا نشاهد حولنا كثيراً إنساناً يتخذون إختيارات صائبة مع أنهم يملكون الأفكار خاطئة، والعكس صحيح، لذلك لا نتحدد شخصيتنا ولا يحكم عليها بناء على أفكارنا وحدها، وإنما بناء على إختيارنا والعمل بموجب هذه الإختيارات^(٨٨).

فكان الاختيار الحر إذن لدى أرسطو وحدة متألفة من عقل ورغبة، أو قل كسان رغبة مترتبة على تروى عقلي يبدأ بمشينة وينتهي إلى قرار بالفعل. ويعلق أرسطو صحة الاختيار البشري بشرط أن تكون الرغبة خيرة والاستدلال عليها سليماً أيضاً^(٨٩). إن العقل بمفرده ليس كافياً للفعل "لأنه بذاته لا يحرك شيئاً" ويحتاج إلى الرغبة كجانب دافع له على الفعل. كما أن الرغبة بدون العقل مجرد إندفاع أهوج وليس إختياراً واعياً^(٩٠). ومن ثم كان أرسطو كما نقول ماري كلارك - أول من تحدث عن الإختيار بوصفه شيئاً مختلفاً عن مجرد الرغبة وحدها، وعن مجرد التروى وحده فقال عنه "إنه رغبة مسترشدة بتروى عقلي في إختيار ما يناسبنا مما في إستطاعتنا فعله"^(٩١). فكانت نظرية أرسطو تقف بهذا الشكل موقفاً وسطاً بين النظرية العقلانية السقي تجعل المعتقدات والأفكار أساس أفعالنا الوحيد، وبين النظرية الشهوانية التي تقول إن الشهوات هي القوة المحركة للإنسان في كل أفعاله، وذلك لأن الرغبة والمعتقد العقلي يلعبان دورين متناظرين في سلوك الإنسان في رأى أرسطو^(٩٢).

غير أن الإختيار الإنساني يختلف عن الأنشطة الإنسانية الأخرى التي تشترك معه في أنها أنشطة مرغوبة منا ونحن نعرفها ونتخيلها كالتنفس والسعال مثلاً، يختلف الإختيار عنها في أن صورة الرغبة الداخلة فيه تختلف عن الرغبة في هذه الأنشطة الأخرى، حيث أن الرغبة في هذه الأخيرة تكون رغبة سلبية فحسب، فنحن نرغب فحسب في أن

يستمر تنفسنا، ولا يمكننا أن نرغب في إيقافه، أو إعادته مرة أخرى لو حدث وتوقف. أما في الاختيار الحر، فيكون في إمكان الإنسان أن يرغب في هذا الفعل أو لا يرغب كيفما يشاء. وهناك فارق كذلك في المعرفة المتضمنة في الحالتين، فدمعرفتي بأنني أتفلس لا تكون معرفة تفسيرية تحليلية مثل المعرفة الداخلة في الاختيار المتروى^(٩٢).

فماذا نختار عندما تجتمع فينا الرغبة والعقل بهذا الشكل الذي قال به أرسطو؟؟ وبمبينا أرسطو بأن ما نختاره هو الوسائل المؤدية إلى الغايات العليا التي نرومها في الحياة بوجه عام، ولا نختار الغايات نفسها. فلا أحد مثلاً يختار الصحة، وإنما يختار أن يعيش من أجل أن يحافظ على نفسه معا في^(٩٣). إننا نتمنى فحسب الغايات ولا نختار سوى الوسائل المتاحة أمامنا لبلوغ هذه الغايات.^(٩٤)

فإذا كان الاختيار الحر لدى أرسطو رغبة متروية عقلياً في وسيلة في استطاعتنا فعلها للوصول إلى غايتنا، وكان الإنسان هو وحده المتمتع بالحكمة العملية [المتروى العقلي] فإن الاختيار المتعمد قاصر لدى أرسطو على بني الإنسان وحدهم دون بقية الموجودات وهنا يفرق أرسطو بين الفعل الاختيار المتعمد الذي يتميز به الإنسان وحده، وبين فعل الإرادة الذي يشترك في إمتلاكه كل من الإنسان الاطفال والحيوانات^(٩٥). وذلك لأن الفعل الإرادة في عرف أرسطو هو الفعل الذي يفعله الفاعل إنطلاقاً من داخل ذاته وليس مفروضاً عليه من قوى خارجية غير ذاته^(٩٦). وكل الكائنات كما نرى تتحرك إنطلاقاً من ذاتها، ومن ثم فهي تتصرف بشكل إرادي إذن. فكان الفعل الإرادي لدى أرسطو أوسع في المدى من الفعل الإختياري، فإذا كان كل فعل مختار بشكل متعمد هو فعل إرادي فإن العكس ليس صحيحاً.

وعلى مسألة إمتلاك البشر للكمة التروى العقلي والاختيار الحر هذه تقوم المسؤولية والتكليف الأخلاقي والقانوني للبشر في رأى أرسطو. لذا كانت الفضيلة والرذيلة أموراً خاصة بالبشر وحدهم. وهذا ما جسده أرسطو في تعريفه للفضيلة بإفها "ذلك الذي ينبغي أن يختار من أجل ذاته - إختياراً متروياً عقلياً كالعادلة والسعادة"^(٩٨). أو هي "إختيار الوسط الذي يناسبنا من بين البدائل المطروحة أمامنا - فهو الذي يحقق توازننا النفسي - مشبعاً لكل من العقل والرغبة معا"^(٩٩).

فلا يرى أرسطو ما سبق وآمن به سقراط من قبل بأن الإنسان يكون مختاراً فحسب إختياراً حراً للفضيلة وحدها. بل ذهب أرسطو إلى أن الانسان مختار ومستول كذلك عن إختيار كل من الفضيلة والرذيلة على حد سواء. فالتفتك يتبع لذاته بشكل متعمد ويستجيب إليها عن إختيار معيبراً أن ذلك من واجبه^(١٠٠)، وكذلك الفاضل ينتصر بشكل مختار منه على رغباته كذلك^(١٠١). في الأول تغلب الشهوة على العقل والعكس في الثاني، وتصرف النفس في الحالتين بشكل إرادى^(١٠٢). فإذا إعترض معترض سقراطى على ذلك بقوله إنه لا سلطة لنا على ما يبدو لنا، وأن الاشياء تبدو لنا وفقاً لنوعية الناس التى نكونها، وهذه النوعية لا تكون نحن مختارين لها بل ترجع إلى أصولنا الأولى وإلى تربيتنا المبكرة، وكلها أمور لا إختيار لنا عليها، ومن ثم تكون الرذيلة فعلاً غير مختار منا - طالما نحن نرغب في الخير ولكن لا سلطة لنا على ما يبدو لنا أنه خير ولا يكون كذلك^(١٠٣). فسوف تكون إجابة أرسطو لادعة عليه. حيث سوف يرد أرسطو بقوله:- لو كان الأمر كذلك فلن تكون الفضيلة بدورها أيضاً مختارة منا إرادياً. وإياً ما كانت الشاكلة التى يبدو بها الشئ أمام الانسان فإن هذا الاخير هو وحده الذى يختار ما يفعل لا بالإعتماد على الطبيعة، وإنما بالإعتماد على نفسه^(١٠٤). إن الانفعالات الغير عقلية ليست أقل إنسانية من كون العقل كذلك. وبالتالي فإن الافعال المنجزة تحت تأثير الانفعال أو الشهوة تكون أعمال الإنسان نفسه أيضاً مثلها مثل الافعال المنجزة بطريقة عقلية متعمدة^(١٠٥). إنما أفعال إرادية مختارة لأنه كان بإمكان الانسان أن لا يفعلها عندما هم يفعلها، فمن الممكن للعادل أن يصبح ظالماً ويختار أفعالاً ظالمة والعكس - لو اختار الانسان عند لحظة الفعل هذه النوعية من الأفعال. ثم أن الذين يقهرون على الفعل بشكل لا إرادى يفعلون ذلك بألم وتأوه، في حين أن أولئك الذين يتصرفون سعيًا وراء اللذة يتصرفون بمتعة. إنه لمن لسخف - كما يقول أرسطو في ختام دفاعه - أن تلوم الاشياء الخارجية وليس ذات المرء نفسها التى اضحت من السهل أن تغوى وتقع في الجريمة^(١٠٦). أن مصدر الإختيار في الحالتين - الفضيلة والرذيلة - هى نوازع الانسان النابعة من داخله - والتى كان بإمكانه عن لحظة الفعل أن يختار بطريقة مفسيرة لما فعل^(١٠٧).

ويختتم أرسطو رده بالتأكيد على أن حياة الإنسان في مجملها سلسلة من الاختيارات الحرة، وأن الإنسان هو المشيد الوحيد لشخصيته ولاتجاهه العام الذي يسلكه في الحياة.^(١٠٨) غير أن هذا التأكيد الختامي سوف يجلب على أرسطو اعتراضاً آخرًا وهو أن نوعية شخصيتنا لا ترجع في الحقيقة إلينا وإنما إلى ميولنا ونوازعنا الفطرية، فلا نكون نحن المختارين لها، وإنما من كوننا قد ولدنا بالشكل الذي نحن عليه، إنما هبة طبيعية كالصحة سواء بسواء^(١٠٩). ولا يستسلم أرسطو، بل يعتبر هذا النقد - نقداً مغالطاً - طالما أن البشر يعنفون بوجه عام على الظلم والجبن في حين لا يلامون على كونهم قد ولدوا مشوهين أو متخلفين عقلياً. فليست شخصيتنا مرصاة بالطبيعة بل نحن الذين نشيدها أعماداً على أنفسنا. من خلال إختيارنا الحر^(١١٠). أن قمة التناقض في هذا الاعتراض أن من يقول به يرد الأفعال الخاطئة إلى الطبيعة في حين يأخذ على عاتقه شرف الأفعال الحسنة. إننا نحن الذين نفعل ما نرغب فيه والعكس، وبإمكاننا أن نغير من شخصيتنا متى نريد ذلك وإن كان هذا يحتاج وقتاً طويلاً. ولكنه ممكن بالترية والتعود.

فلابد في الاختيار المتعمد من وجود عنصرى الرغبة الباطنية في الفعل، والستوى العقلى الذى يفضل له هذا الفعل دون غيره. لذا نظر أرسطو إليه في الأخلاق الأدعية بأنه "إختيار متروى لوسيلة من المعروف ألما شئ في مقدورنا فعله وفي الوقت نفسه محقق لغايتنا في هذه الحياة"^(١١١) وكرر نفس الرأى في الأخلاق النيقوماخية،^(١١٢) لذا ينظر أرسطو إلى الاختيار المتروى على أنه البداية الأولى للفعل، أو قل أصل الفعل وعلته الفاعلة.^(١١٣) فعندما تجتمع الرغبة في الفعل مع التروى العقلى ويتخذ إختيار متروى في ذلك يحدث هذا الاختيار - كما يقول أرسطو - تغيراً في جسم الفاعل، فتتحرك أجزاء الجسم بعد ذلك ملية للأمر الصادر إليها^(١١٤). إنه في أغلب الأحوال البداية الأولى للفعل وليس شيئاً تم وإنهى قبل ابتداء الفعل. ولكن بينها أرسطو إلى أنه ليس كل إختيار بداية مفاجرة للفعل. ففي حالة الضعف الأخلاقى - من الممكن أن يكون إختيار متخذاً لفعل الفعل الأفضل، ولكن المرء يتحرف عنه ويلبى نداء الشهوة^(١١٥). هكذا كان الاختيار لدى أرسطو نوعاً من المفاضلة التقديرية بين البدائل المتاحة وإختيار أفضلها إختياراً حراً ومستولاً. ومن ثم ففعل الشئ أو الامساك عنه بشكل متعمد في نطاق إستطاعتنا.

لكن ماذا تراه يكون التروى العقلى الذى قصده أرسطو فى مفهومه عن الاختيار الحر. يجيبنا أرسطو عن ذلك فى "الخطابة" بقوله "إنه ذلك الفهم الذى يمكن البشر من الوصول إلى قرارات حكيمة حول ما يكون فاضلاً ومحققاً لغايتنا على الأرض"^(١١٦). أنه نشاط يحدد فيه الحكيم العملى خيراً عاماً نتمناه ويركزه على فعل معين جزئى فى استطاعتنا فعله، ومن ثم يثير فينا حافزاً إلى فعل هذا الشئ"^(١١٧). ومن ثم فهو يهتم بما يكون من الواجب أن يفعل فى هذا الموقف ويقدم هذا التروى - أو الحكمة العملية كما يسميه أرسطو - الترتيبات التضاضلية لذلك، فيمكن الانسان من تحديد الوسط فى هذا الموقف الذى أمامه ويقعله"^(١١٨). وبدون هذا التروى يكون الإنسان أشبه بكفيف يحتاج إلى البصر لكى يرى الطريق المستقيم فيسير فيه.

وما يقدمه التروى العقلى فى الاختيار المتعمد هو نوع من القياس (العملى) يتألف مما يتألف منه القياس النظرى من مقدمتين - كبرى وصغرى - تعقبهما نتيجة. وهذه النتيجة يعقبها الفعل مباشرة فى أغلب الأحيان"^(١١٩). لذلك قيل "أن القياس العملى لدى أرسطو فكر متجسد فى الفعل وليس فكراً يسبق الفعل"^(١٢٠) لكن ألن يقودنا هذا إلى حتمية عقلية كذلك التى كانت لدىسقراط وهاجها أرسطو كما رأينا - طالما أن الفعل يعقب القياس العملى حتماً؟؟

لقد فطن أرسطو إلى هذا، فأكد - للدفاع عن صحة موقفه المزيّد للحرية الإنسانية - فى العديد من المواضع على أن القياس العملى لا يجبره الانسان فى كل اختيار حر يجريه فى أفعاله، وإنما يقوم به فى أغلب الأحيان، ويتصرف الانسان بناء على نتيجته فى الأغلب وليس دائماً"^(١٢١). فمن الممكن أن تقود الرغبة إلى فعل إرادى متعمد بدون استدلال المرء عليه استدلالاً عملياً. وحتى إذا أجرى المرء قياساً عملياً فلن يكون الفعل المختار هو نفسه النتيجة المترتبة على القياس إلا فحسب عندما تنطبق هذه النتيجة مع نموذج الرغبة المتروسخ لدى الإنسان بشكل كامل"^(١٢٢). لقد كانت الرغبة الباطنية مطلوبة بشدة لدى أرسطو لإنتاج الفعل من نتيجة القياس العملى بنفس درجة أهمية القياس العملى نفسه. فليست نتيجة القياس العملى هى التى تعين الفعل كعلة فاعلة له، بل فاعلية الرغبة التى تقبل هذه النتيجة هى التى تقوم بذلك. ويعكس هذا دور الرغبة الجوهري فى إنتمام الاختيار الحر"^(١٢٣). زيادة على كل ذلك فمن الممكن فى رأى أرسطو

أن يجرى الإنسان القياس العملى ويصل فعلاً إلى النتيجة ويؤمن بما ولكن يتصرف عند الفعل على عكسها عندما تغلب الشهوة^(١٢٤). كما يحدث في حالة الضعف الأخلاقي كما سوف نرى. فليس من الحتمي حضور القياس في كل حالات الفعل الإرادية الحرة. فلا وجود لهذا القياس مثلاً في الأفعال المفاجئة السريعة التي تتطلب منا رد فعل سريع عليها، كأن نؤخذ من الخلف على حين غرة، فمن المستحيل أن نجرى قياساً عملياً لنرى نتيجه وتنتصر بناء عليها، ومن ثم نرفض ما تقوله الأنسة جريسن أنسكوم من أن أرسطو في قوله بالقياس العملى قد تورط في الحتمية المنطقية دون أن يدرك^(١٢٥). لا تنفق معها لأن نتيجة القياس العملى كما قلنا لم تكن ملزمة حتماً لدى أرسطو بفعل ما يرد فيها، وقد أكد أرسطو نفسه على ذلك في كتابه "في النفس" بقوله "ليس العقل بوصفه كذلك هو الذى يدفع المرء إلى الحركة وإنما العقل الذى يكون عملياً ومقترناً بنظرة مشتهية إلى شئ ما"^(١٢٦).

يمكننا أن نرى مما سبق كيف كان إيمان أرسطو بالحرية الإنسانية وأولية الإرادة [الرغبة كما كان يسميها الإغريق] قوياً بنفس درجة إيمانه بأولية العقل. إذ إننا بعد إجراء القياس العملى ونصل إلى النتيجة المناسبة نسأل أنفسنا عما إذا كان يناسبها فعلها أم لا، فإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإننا سوف نقدم على فعلها مباشرة، أما لو كانت بالنفى فإننا نبحث عن قياس آخر تكون نتيجته مناسبة لنا وللموقف الراهن. إننا عندما نقبل نتيجة القياس العملى فإننا نتخذ بذلك اختياراً مفضلاً من خصائصه إنه رغبة في فعل ما يُحكم به إنه الأفضل من بين الخيارات المتاحة للفرد، ويسبق الفعل مباشرة في الغالب^(١٢٧).

غير أن أرسطو يشترط ضرورة وجود الفضيلة داخل الإنسان لضمان إستقامة الاختيار الذى يتخذه بشكل حر^(١٢٨). فيختار الإنسان الوسط ولا يفرط في أفعاله، وبدون الفضيلة سوف يتحرف الاختيار الإنساني عن الطريق الأصوب وينكب الإنسان على هدف شخصي اتاني يحاول تحقيقه بشق الطرق بما فيها الطرق المنحرفة أخلاقياً^(١٢٩). فالواقع أن اختيار المرء يقوم على مفهومه حول الوجود الخير، وهو مفهوم يغلف أفكار المرء التي توحى عادة إليه بأفعاله المختارة تعبيراً عن فكرته الراسخة حول الحياة الحرة، فإذا غابت الفضيلة فسوف يحظى الإنسان في اختياره - حيث سوف يختار

الوسيلة المناسبة لهدف منحرف هو الرذيلة، وهذا ما يفعلسه الشخص الداعر^(١٣٠) فحضور الفضيلة يمنع إذن من إستغلال القياس العملي إستغلالاً سيئاً لتحقيق هدف منحرف^(١٣١). ولم تكن هذه الفضيلة التى قصدها أرسطو هنا مجرد الفطرة الحسنة (الدوافع المستقيمة بدون توجيه عقلى) وإنما قصد إستقامة مترسخة فى الشخصية مختلطة بالعقل القويم^(١٣٢). إنما ليست العقل النظرى كما حبسها سقراط وافلاطون، ولا المهارة العملية وحدها كما يقول السفسطانيون، وإنما هى الأثنين معاً.

فإذا كانت الفضيلة لدى أرسطو نزوعاً ثابتاً للإختيار، وأن الإختيار رغبة متمدة، فإن الإختيار لا يمكن أن يكون غيراً إلا عندما يكون هناك تعقل سليم ورغبة مستقيمة وأن يكون الموضوع الذى يؤكد العقل وتبعه الرغبة شيئاً واحداً بالضرورة^(١٣٣). فلا بد من إتفاق العقل مع الرغبة فيه، الأمر الذى دفع البعض إلى القول "إن للحكمة العملية لدى أرسطو وظيفتين: - ألما تحدد الغاية التى يروجها الانسان بتطبيق الفضيلة على حالات جزئية، والقيام بالإختيار الصائب حيث تحدد هذه الحكمة الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية المرجوة، ومن ثم تتجاوز الحكمة العملية حدود القياس العملي إلى الجزء الأمر فى الإنسان، فهى لا تتروى فى الوسائل فحسب، بل وفى الغايات، مما يقربها إلى العنصر الثانى فى الإختيار وهو الرغبة^(١٣٤). فكان الإختيار الحر لدى أرسطو "فعلاً" نابعاً من عقل ملقح بلباق الرغبة، أو رغبة مسترشدة بالعقل^(١٣٥). على حد وصف أرسطو له. إنه قرار يصدره الإنسان إنطلاقاً من رغبته وعقله لفعل معين أو الامساك عن فعل معين يراه مناسباً لتحقيق هدفه فى الحياة^(١٣٦). وهذا ما جسده أرسطو فى تعريفه للأختيار الحر بأنه "رغبة تشكل بواسطة إدراك أن هذا الفعل سوف يحقق واحدة من الغايات المصدق عليها بواسطة نظرتنا العقلية نحو الحياة الخيرة، ومن ثم تكون إرادتنا الحرة هى المستولة عن الفضائل والرذائل التى نتمتع بها، وتكون الاختيارات الصادرة من الإنسان معيرة - كما قلنا عن نوعية شخصيته، ونحن نحكم عليه وعلى شخصيته من خلال هذه الإختيارات^(١٣٧)."

فإذا كان الإختيار لدى أرسطو يقوم على المقومات السابقة - الرغبة والعقل - فمن الواضح أن أرسطو يفسح مكاناً فى نقه حرية الإرادة الإنسانية، وكذلك لحرية الاختيار الإنسانى للأفعال التى تروق للإنسان وتتاسب فى هذه الحياة. فإذا كان افلاطون

يجعل حرية الاختيار الانسانية قاصرة فحسب على اختيار النفس لنوعية الحياة التي سوف تحياها في دورة التناسخ القادمة، ويجعلها في العالم الأخرى الأعلى، فإن أرسطو يقيم حرية الاختيار بين يدى الانسان في عالمنا الخسوس هذا الذى نهش فيه. فالإنسان حر لدى أرسطو بالنسبة لعملية اختيار أفعاله التى يفعلها بعد تروى عقلى فيها لأن أرسطو يؤمن بأن هناك فرصة للإمكان في هذا العالم، حيث لم تحدث حوادثه ووقائعه تحديداً مسبقاً، بل الإنسان في نظر أرسطو هو الذى يشكل جزءاً من هذه الأحداث إنطلاقاً من ذاته الحرة وحدها. وهذا ما نصى أرسطو عليه صراحة في الأخلاق الأوردية حيث قال "إن البشر مصادر لبعض الأفعال المحتملة في العالم، إنهم أساس حدوثها وكذلك لعدم حدوثها، وعلى الإنسان تعتمد هذه الأفعال في وجودها وعدم وجودها - كالفضيلة والريضة^(١٣٨). فلكل إنسان - لدى أرسطو إذن ذاته المستقلة التى منها تصدر أفعاله بشكل حر، أو على الأقل تصدر منها أصول أفعاله. إن هناك كثرة من الأمور تحت تصرف الإنسان وعليه أن يختار بإرادته الحرة ما يريد من بينها. فإلى أرسطو إذن يرجع الفضل في إظهار معالم الاختيار الحر لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني فما نظن.

لقد كان اختيار الإنسان التروى الحر - في رأى أرسطو - هو السيكلوجيا التى تكمن خلف كل فعل يصدر من الموجودات البشرية الواعية. وهو الذى يميز الانسان عن الكائنات الأخرى، وعليه تركز القوانين والحسابات الأخلاقية. إننا أحرار لدى أرسطو ومسئولون عن أفعالنا، فلا ترجع أفعالنا إلى أى علل أخرى خارجية غير تلك القائمة في ذاتنا، فهذه الآخرة هي أصول أفعالنا الوحيدة.^(١٣٩)

بل إننا نرى أن قول أرسطو بأن الفضيلة هي اختيار الوسط شئ يؤكد على إيمان أرسطو بالحرية الانسانية، طالما أن هذا الوسط - شئ نسبي - يحدده الانسان بنفسه، حيث أن الانسان هو الذى يحدد في المواقف التى تقابله - الكيفية التى سوف يتصرف بناء عليها وفقاً لحكمته هو العملية، وتقديره لقوة البدائل المتاحة في تحقيق هدفه. وقد جسد أرسطو كل ذلك في تعريفه للفضيلة بأنها "تزوج إلى اختيار متوازن بشكل جوهري مع الوسط الملائم نسبياً لنا واخذد بواسطة حكم العقل"^(١٤٠). فلم يكن الوسط لدى أرسطو وسطاً حساسياً جامداً، وإنما كان نسبة هندية يراعها الانسان وتباين بتباين

المواقف والأشخاص^(١٤١). فما كانت السعادة الإنسانية إذن لدى أرسطو نتاجاً للمصادفة وإنما من تشييد العقل الإنساني، يكتسبها الإنسان بمجده وفعله الحر، ولا يعتمد خير الإنسان وشره على ضربات الحظ أبداً. حقاً لا ينكر أرسطو أن للظروف الخارجية تأثيرها علينا، غير أن سعادتنا في رأيه من تشييد أفعالنا الحرة^(١٤٢). فلم تكن توجد لديه في كل حالة قاعدة سلوكية جامدة يجب على الإنسان أن يسلك وفقاً لما تقرره، بل الإنسان في نظر أرسطو هو الذي يتدع من نفسه الإجابة التي يراها مناسبة للمشكلة التي أمامه^(١٤٣).

أما ما يحول الإختيار إلى فعل إجباري، فقد أوضحه أرسطو من خلال تقسيمه الرباعي للفعل الإنساني: فهناك الفعل الإرادي - الذي يشترك في إمتلاكه الإنسان والحيوان - وهو الفعل الذي ينبع من رغبة فاعلة الباطنية. وهناك الفعل اللاإرادي: وهو الفعل الذي يكون مفروضاً على الفاعل فعله من الخارج، ولا تكون لديه رغبة في فعله، مثل أن تقذف بحجر إلى أعلى على ضد حركته الطبيعية إلى أسفل^(١٤٤). فالتأ هناك الفعل الإختياري الحر الذي يختص بالبشر وحدهم ويشترك فيه العقل والرغبة كما رأينا. ويقابله الفعل غير المتعمد، ويقصد به أرسطو الفعل الذي تكون نتيجته غير مقصودة عقلياً من الفاعل^(١٤٥).

وقد اعتبر أرسطو الجهل والإجبار عتين تجعلان الفعل الإنساني فعلاً غير متعمد. الجهل لأنه يقضى على المقوم الأول من مقومى الفعل المختار الحر وهو المعرفة، والإجبار لأنه يقضى على المقوم الثاني وهو الرغبة. ولننظر إلى كل علة منها بشئ من الإيضاح:-

يتسبب الجهل في جعل الفعل الإنساني غير متعمد ولا مختار من قبل الإنسان - في رأي أرسطو - لو حدث وكان الفاعل جاهلاً بأى من الملابس الجزئية المخطئة بفعله، ولم يكن المرء متسبباً في إصابته بهذا الجهل ولم يكن بإمكانه أن يتجنبه [كأن يجهل المرء حقيقة الشخص الذي يوقع عليه فعله، أو بالطريقة السليمة التي بها يُنفذ الفعل أو بطبيعة الموقف، أو بحقيقة الأداة المستعملة، أو نتيجة هذا الفعل]^(١٤٦) وعلامة هذا الجهل المبرئ للإنسان ويجعل فعله غير متعمد بهذه الصورة هو أن يشعر الفاعل بالندم والآسى الشديد على ما فعل بعد أن يعرف الحقيقة، وأن لا يكون الفعل مما يمكن التنبؤ به مسبقاً^(١٤٧).

فاوديب مثلاً قتل أبه بشكل غير متعمد لأنه كان جاهلاً بحقيقته أثناء عملية القتل نفسها. (١٤٨)

وهنا يشير أرسطو إلى أنه ليس كل جهل بملازمات الفعل يكون مبرئاً لصاحبه، وجاعلاً فعله فعلاً غير متعمد. فهناك فارق بين التصرف بسبب الجهل *due to Ignorance* وبين التصرف في جهل *in ignorance* التصرف الأول يرى صاحبه وبحول فعله إلى فعل غير مختار، وهو النوع المقصود بالحديث هنا، أما التصرف في جهل فلا يرى صاحبه، بل يكون مديناً له إدانة شديدة على فعله، لأن الفاعل فيه يكون ممتلكاً للمعرفة الخاصة بالموضوع ولكن لا يستعملها في الموقف الراهن أمامه بسبب إهماله للتمعن والتدقيق، أو بسبب تكاسله أو بسبب إنكبابه على الشهوة. كأفعال الشخص التمل مثلاً، فالسكران الذي يسى إلى رجل الشرطة في حالة السكر يعرف أن الذي أمامه رجل شرطة ولكن سكره جعله غافلاً عن ذلك، وجعله ينظر إليه على أنه فتاة الحانة. كما أن المرء الذي يتصرف مخالفاً للقوانين والأعراف المترسخة - زاعماً جهله بها - يكون مداناً أيضاً لعدم حيادته لهذه المعرفة الضرورية والبدئية لدى كل إنسان - مثل الجهل بأن السرقة محرمة قانونياً أو أخلاقياً مثلاً^(١٤٩).

أما الإيجار والقهر فهما العلة الثانية التي تجعل أفعالنا غير متعمدة. فكلاهما ضغوط آتية من قوى خارج الإنسان تدفعه إلى فعل أشياء لا يرغبها. كان القهر لدى أرسطو هو الفعل الذي يكون الإنسان فيه سلبياً تماماً ويفعله رضوخاً لضغط القوى والعوامل الطبيعية، التي تفرض على الإنسان من الخارج ويحقق في مقاومتها ولا يكون المرء متلذذاً بفعلها، ولا متسبباً بمحمة في التعرض لها^(١٥٠). وأما الإيجار فهو مختلف عن القهر، إنه الفعل الذي فيه يُجبر الإنسان على فعل ما يفعله بضغط قوى أخرى لشخص (أو مجموعة أشخاص) أقوى منه، تجبره على فعل ما يفعل دون أن يكون بإمكانه أن يتوقف عن الفعل لعجزه أو لعدم قدرته، ودون أن يكون الفاعل مساهماً بأي شكل في تعرضه لهذا الموقف سواء بالإهمال أو التكاثر أو العبث أو السعي وراء اللذة^(١٥١). مثال ذلك الحالة التي فيها يأخذ شخص يد آخر ويجعله يضربها طرفاً ثالثاً. ففي هذه الحالة لا يكون الطرف الثاني متصرفاً مجرية وبشكل متعمد، إذ لم يكن في نطاق استطاعته أن يتوقف عن ذلك. ومن الممكن في هذه الحالة أن يكون المضروب أباً الضارب

مثلاً^(١٥٦). وليس استعمال القوة الشخصية وحده من قبل الآخرين علينا هو الظروف الوحيدة للإجبار، بل من الممكن أن يفرض الآخرون أوامرهم علينا بشكل إجباري من خلال التخويف والإرهاب، أو النصب والتحايل.. الخ^(١٥٧).

أما قول أفلاطون وجورجياس السفسطائي بأن الشهوات تمارس ضغطاً إجبارياً علينا، وأن الأفعال التي نفعلها رضوخاً للشهوة، أفعال إجبارية مبررة لنا، فإن أرسطو يعتبره قولاً سخيلاً، سوف يترتب عليه أن تكون كل أفعال الإنسان أفعالاً لا إرادية^(١٥٨)، سواء أكان الدافع إليها العقل أو الشهوة. إن النفس ككل في هذه الحالات تصرف بشكل حر إرادي - حتى وإن كان جزء منها يقهر بواسطة الجزء الآخر، طالما أن الحافز على الفعل - كما يقول أرسطو - نابع من ذات الإنسان الباطنية نفسها^(١٥٩). وينتهي أرسطو إلى أنه لو افترضنا أن أفعال الشهوة أفعال لا إرادية لكانت أفعال الأطفال والحيوانات أفعالاً لا إرادية أيضاً. بل ولن يقدو أى فعل إنسانى ظريف ونيل فعلاً إرادياً حراً، بل سوف يكون إجبارياً علينا، طالما أننا نفعله مسعياً وراء اللذة^(١٦٠). فلا تكون إجبارية إذن الأفعال التي يفعلها المرء تحت ضغط الشهوة، لأن دوافعنا الشخصية الجرة هي التي تدفعنا إليها، ومن العبث أن تلوم العالم الخارجي عليها بدلاً من أن تلوم أنفسنا. فلا يفرض علينا سلوكنا الباحث عن اللذة وفقاً لنموذج الخير والاستجابة الآلي، بل نحن الذين نتخذ الاختيار لها ونقيم المتع وهي أمور تقع في نطاق سيطرتنا، وما نفعله لا يعتمد على طبيعة الخير بل على نزوعنا نحن نحوه. فنحن علل فاعلة حرة ومستقلة.

نصل أخيراً إلى الأفعال المختلطة كما يسميها أرسطو *mixed actions* وهي الأفعال التي يضطر فيها الإنسان إلى فعلها تجنباً لخطر أو لشئ أعظم منها أو تحقيقاً لهدف نيل. مثل عملية التخلص من حمولة السفينة عند اشتداد العاصفة حفاظاً على حياة طاقم السفينة وأمان السفينة نفسها، وكذلك الإقدام على فعل خائن خسيس تحت تهديد طاغية مستبد يهددني بقتل أبنائي والذى إن لم أفعل... الخ وقد نظر أرسطو إلى هذه الأفعال على أنها تفرض علينا بفعل القهر أو الإجبار الخارجي^(١٦١)، ونضطر إلى فعلها انطلاقاً من الرغبة في تجنب هذا الشر العظيم. ومن ثم اعتبرها أرسطو أفعالاً إرادية وإن كانت تبدو أفعالاً لا إرادية، ويكون الإنسان مستولاً عنها بعض الشيء في نظر

أرسطو^(١٥٨). فالقاء البحارة للحمولة بالنظر إليه من زاوية المعرفة الموضوعية نقول إنه فعل لا إرادى - فقد أجبروا عليه بفعل قهر خارجى أقوى بكثير من رغبتهم فى الحفاظ على الحمولة، أما بالنظر إلى هذا الفعل من زاوية البحارة أنفسهم يظهر أنه فعل من صنع عقلهم العلى - ومن ثم فهو فعل إرادى مختار - حيث قصدوا فعله فى هذه اللحظة - وكان بإمكانهم أن يتظروا بعض الوقت إلى أن قدأ العاصفة ففعلهم بهذا الشكل صدر من قرارهم الشخصى المتروى. ومن ثم فهو يجمع بين الإرادية واللاإرادية^(١٥٩). وإن كان أقرب إلى الفعل الإرادى. غير أننا لا نفعل هذه الأفعال إلا فى ظروف معينة، ولا نفعلها فى الظروف العادية^(١٦٠). أو بعبارة أخرى: إنما أفعال مختارة لأن فيها تروى عقلى يسبقها ويختارها الإنسان من أجل غاية اسمى، ويكون الإنسان فيها هو الضابط والمتحكم فى فعله، ولكنها فى الوقت نفسه أفعال لا إرادية لغياب وجود الرغبة الصادقة داخل الإنسان، أو لا أحد سوف يريد أن يفعلها فى الأوقات العادية^(١٦١).

إلا أنه إذا كانت أفعال القهر والإجبار وكذلك الجهل بالظروف والملامسات الجزئية المحيطة بالفعل تجعل الفعل الإنسانى فعلاً غير مختار وليس حراً، فإنما لا تجعله دائماً فعلاً لا إرادياً فى رأى أرسطو^(١٦٢). ففى كثير من الأفعال الإجبارية - لو لم تكن لدى رغبة باطنية فى فعلها لما فعلتها مهما كانت كمية الضغوط الواقعة على. فهناك فارق كما قلنا بين الفعل الإرادى وبين الفعل المختار المتعمد. فمثلاً عندما يقتل امرئ شخصاً آخرأ رآه مندماً وأحس بحركته من بعد خلف ستائر غرفة نومه، واتضح فيما بعد أن القتيل أبو القاتل، فإن القاتل فى هذه الحالة يكون قد قتل الشخص المخفى خلف الستائر بشكل إرادى، ولكنه فى الوقت نفسه قتل أباه بشكل غير مختار لغياب عملية التروى العقلى والقصد المسبق عنده فى قتل أبيه^(١٦٣). لذا يوصينا أرسطو بأن لا نتخذ من عملية وجود رغبة لدى المرء فى فعل الفعل دليلاً على أنه يتصرف بشكل مختار، إذ قد يحدث ويرغب المرء فى أفعال لا تكون مختارة لديه إختياراً حراً^(١٦٤) كما هو الأمر فى الأفعال المختلطة السابقة.

نتهى بذلك من إستعراض أهم مقومات وجوانب الإختيار الحر المسئول في نظر أرسطو، ويمكننا الآن أن نفهم في ضوءها كيفية حدوث الضعف الأخلاقي في رأى أرسطو:

٢- كيفية حدوث الضعف الأخلاقي:

يفترض أرسطو^(١٦٥) - في معارضة حتمية سقراط العقلية - إمكانية حدوث الضعف الأخلاقي للإنسان. ويكرس كتاباً بأكمله في مؤلفه الأخلاق النيقوماخية. لمناقشة هذا الموضوع. حيث يفترض إمكانية أن يفعل الإنسان فعلاً على عكس ما يعرف إنه الصواب، إذ يشهد الواقع حولنا على أننا أحياناً، نعرف الأفضل ولا نفعله ونفعل الأسوأ بدلاً منه، حيث تغلب علينا الرغبة في متعة عاجلة بدلاً من الرغبة في إكساب الخير الأبقى - فنفعل الظلم ونحن نعرف أننا نفعل ذلك جرياً وراء الشهوة^(١٦٦). ويؤكد أرسطو على أن فعل الضعيف أخلاقياً فعل إرادي وليس إجبارياً، لأن الفاعل يتلذذ فيه بفعله ولا يكون مفروضاً عليه قهراً من الخارج^(١٦٧). كما أن ضغوط الشهوة التي يرضخ لها بمقدور معظم الناس تحملها دون الرضوخ لها في معظم الأحيان^(١٦٨). وقد فرق أرسطو بين هذا الضعف وبين التهلك أو الخلالة. فالإنسان في هذا الأخير يفعل السوء وهو يعتبره هدفه وغايته في الحياة ويشعر بعد فعله له باللذة والإنشراح، في حين أن الضعيف أخلاقياً يفعل السوء وهو عارف أنه ليس هو خيره الحقيقي ويشعر بعد فعله له بالآلم والندم على تصرفه على ضد خيره الحقيقي^(١٦٩).

فلم يكن الإنسان لدى أرسطو مجرد عقل فقط كما حبه سقراط بل كان لديه عقلاً وشهوة معاً وأنه أحياناً ما يطيع شهوته بشكل إرادي منه على عكس ما زعم سقراط فمن الممكن أن ينتصر قياس الشهوة على قياس العقل وينطلق الإنسان ليتفرد النتيجة المترتبة على الأول وهو عالم بأنه في ذلك لا يحقق خيره الحقيقي.

وقد فرق أرسطو - في بداية تفسيره للضعف الأخلاقي بين مستويين فيه:-
التهور (impertuousness (προπετεία الذي لا يتوقف الإنسان فيه لكي يفكر في سلوكه بل يندفع إليه بفعل الشهوة إندفاعاً مباشراً، وبين الضعف الأخلاقي بالمعنى الأكمل (Weakness Proper (ασθενεια) فيه يتروى الإنسان في فعله. ويعرف أنه خطأ لا يجب فعله ومع ذلك يضعف ويفعله بنسب حدة الإنفعال أو قوة

الإشتهاء إليه^(١٧٠). والتهور أحسن حالاً من الضعف الكامل إذ من السهل أن يؤوب صاحبه إلى الصواب بعد زوال السبب.

قدم أرسطو لنا طريقتين لتفسير كيفية حدوث الضعف الأخلاقي. الطريقة الأولى تقوم على التفرقة بين إمتلاك المعرفة (معرفة بالقوة) وبين إمتلاك المعرفة وإستعمالها في الوقت نفسه، الأولى مثلها أرسطو بمعرفة عالم الهندسة لنظريات إقليدس التي لا يستعملها لأنه ثمل أو مشغول بالإستماع إلى مقطوعة موسيقية وبين معرفته بهذه النظريات وهو يحل بعض المسائل الهندسية^(١٧١). ومن ثم يرى أرسطو أنه من الممكن أن يحدث في الواقع أن يكون إنسان عارفاً بأن إرتكاب الفاحشة مع زوجة جاره فعل مرذول، ولكن في لحظة الطيش والتهور يغفل عن ذلك ويرتكب الفاحشة معها، فتكون معرفته في هذه الحالة كامنة في عقله بالقوة فحسب، فقد أعماه نداء الشهوة عن تبين الحقيقة^(١٧٢). وقد وصف الأستاذ كيني هذه المعرفة بالقوة لدى أرسطو بأنها نصف معرفة وليست معرفة كاملة^(١٧٣). ولا يفسر لنا هذا سوى كيفية حدوث النوع الأول من الضعف الأخلاقي لدى أرسطو وهو التهور، حيث تحدث الشهوات تغيراً في الجسم يجعله عاجزاً عن إستعمال المعرفة الصحيحة التي لديه - فتضحي شيئاً سلبياً جامداً. فلا يتصرف الضعيف أخلاقياً هنا بناء على معرفته العملية لأن رغبته هنا لا تتفق مع حكمة الأفضل، حيث لا يرغب فعل الفعل الأفضل بشكل جازم^(١٧٤). وهو لا يتصرف هنا بسبب الجهل - وإلا لكان فعله لا إرادياً وغير مسئول عنه، مع أن العكس هو الصحيح، وإنما يتصرف في جهل مثله مثل السكران^(١٧٥).

أما عن كيفية حدوث النوع الثاني من الضعف الأخلاقي - الضعف بالمعنى الأتم - فيقول أرسطو أن المرء في هذه الحالة يجري قياساً عملياً^(١٧٦) فعلاً فيعرف المقدمة الكبرى "كل الأشياء التي من النوعية س يجب أن تجتنب" ولكنه لا يصل إلى معرفة المقدمة الصغرى "أن هذا الفعل الذي يهم بالإقدام عليه من النوعية س" ومن ثم يتفق في معرفة أن الفعل (س) فعلاً فاحشاً فيفعله^(١٧٧). وأحياناً ما يكون الضعيف أخلاقياً عارفاً بالمقدمتين الكبرى والصغرى السابقتين ولكنه يفشل في إستخلاص النتيجة المترتبة عليها القائلة "لا تفعل هذا الفعل" والسبب في فشله هنا هو حضور الرغبة أو الإنفعال القوي لديه لفعل الفعل (س) فيصرف إليه في الحال^(١٧٨). يقول أرسطو معبراً عن ذلك "تبدو

النفس منصته إلى العقل بدرجة معينة ولكنها لا تحسن الإنصات إليه - كما يفعل العبد المتسرع الذى يجرى إلى الخارج قبل أن يكون قد إستمع جيداً إلى ما يأمره به سيده ، ومن ثم يخطئ فى المهمة ، وهكذا النفس كل ما يكون فيها حرارة وتسرع فى طبيعتها ، فإنها تستعجل السماع ^(١٧٩) "لا تستعمل النفس المعرفة هنا لأنفسا قد أهيت عنها بالشهوة، والعلة فى ذلك لا يجب البحث عنها فى الموقف الراهن وإنما فى التاريخ المبكر للإنسان، إذ ينبغى النظر إلى ذلك فى ضوء المراحل التى مرت بها الشخصية ^(١٨٠) .

إن نداء الشهوة هو الذى يعرفل إستمرار خطوات القياس العملى ويجعل المرء ينصرف عن إتمامه فى تفسير أرسطو السابق . إن أرسطو هنا لا يزال يتمسك بمقولة سقراط العقلية فى حقيقة الأمر ، إذ لا يزال مؤمناً بأن المرء لو لم يعوقه نداء الشهوة لكان قد وصل إلى نتيجة القياس فعلاً وتصرف بناء عليها حتماً . إنه لا يزال هنا مثل سقراط مؤمناً بأن المعرفة الحقة لا يمكن أن تُقهر بواسطة الشهوة . وقد أخذ هذا المأخذ على حل أرسطو بعض الباحثين ^(١٨١) .

لكن يجب أن لا تسرع فتتهم أرسطو بهذا الإقام وذلك لأن هذا التفسير لا يعبر عن كل موقف أرسطو ، بل كان بديلاً من البدائل التى طرحها أرسطو فحسب ، وقد رفضه ديفيد روس بشدة معتبراً إياه غير مجسد لموقف أرسطو الحقيقى ^(١٨٢) ، وذلك لأنه سوف يجعل فعل الضعيف أخلاقياً فعلاً لا إرادياً ، ومن ثم غير مستدعى للعقاب والإدانة وهو ما يرفضه أرسطو صراحة ^(١٨٣) . ولم يرد موقف أرسطو التفسيري النهائى من الضعف الأخلاقى إلا فى الكتاب السابع من الأخلاق النيقوماخية ، حيث ذهب فى الفصل الثالث منه إلى أن الضعيف أخلاقياً يجرى قياسين عمليين وليس قياساً واحداً . يجرى قياساً قيمياً أخلاقياً سليماً يعرف فيه معرفة أكيدة المقدمة الكبرى وتلك الصغرى، ويتوصل كذلك إلى النتيجة السليمة المترتبة عليها ، ولكنه لا يملك بناء عليها وإنما بناء على نتيجة أخرى لقياس الشهوة لذى يجرىه فى ذات الوقت - بسبب تدخل الشهوة أو الإنفعال تدخل يجعله يعزف عن التصرف القويم ويتبع نداء الشهوة ^(١٨٤) . القياس الأول هو قياس العقل الذى يأمره فى النتيجة بتجنب ارتكاب القواحش مع زوجة جاره، والقياس الآخر هو قياس الشهوة المضاد للأول وفيه تطالب النتيجة بارتكاب الفاحشة مع هذه السيدة لأنه أمر سار وممتع ، ويتصارع القياسان معاً داخل نفسه - فيحدث أن

تتصر الشهوة في حالة الضعف الأخلاقي^(١٨٥) ، في حين يتصر العقل في حالة العفة^(١٨٦).

ففى هذا التفسير الأخير يقول أرسطو يحدث صراع تقسى عفيف داخل المرء بين العقل وبين الشهوة ، تتصر فيه الشهوة على العقل وتجبره على طاعتها على عكس ما زعم سقراط تماماً . ففى هذا التفسير الأخير تكون المعرفة الحقة حاضرة حضوراً تاماً في حالة ارتكاب الفاحشة^(١٨٧) . فيكون الضعف إرادياً ويتم مسألة الإنسان عنه ، وهو جوهر موقف أرسطو النهائي . فالفاعل هنا يعرف النتيجة الأخلاقية الذاهبة إلى أنه لا يجب أن يفعل هذا الفعل ولكنه لا يتصرف بناء عليها وإنما يتصاع لنداء الشهوة ، ولم تمنعه معرفته بالنتيجة السليمة أخلاقياً من إتيان الفاحشة كما ظن سقراط أنها تفعل . إن ضعفه هنا ليس فشلاً في القياس الأخلاقي العملى ، وإنما فشل في تطبيق النتيجة التى استجها على الموقف الراهن أمامه . فلم يكن الانسان عقلاً فحسب لدى أرسطو بل عقل وشهوة . ومن الممكن أن تتصر الشهوة فيه على العقل دون أى تناقض .

إن السبب في عدم تصرف الضعيف أخلاقياً وفقاً لنتيجة القياس الأخلاقي السقراطي هو أنها بشكل سليم قبل فعله ، هو ضعف إرادته ، أو قل ضعفه عن أن يريد فعل ما قد حكم بأنه الأفضل لحضور قياس الشهوة فيه وسيطرته بشدة عليه أثناء الفعل ، وفي هذه الحالة يسلك المرء بشكل متعمد المسلك الضعيف أخلاقياً المضاد لحكمه العقلى بالأفضل وهو عارف أنه يفعل ذلك^(١٨٨) . فيكون إعتناقه لنتيجة القياس العملى إعتناً مشوهاً وغامضاً بسبب تأجج الشهوة فيه . وبهذا يتحقق الشرط الذى أهتم به أرسطو كثيراً وأنكره سقراط - وهو أن الفعل الضعيف هنا فعل متعمد إرادى على عكس حكم العقل^(١٨٩) . وبهذا استطاع أرسطو أن يكسر حدة حتمية سقراط ويفسح داخلها مكاناً للفعل الإنساني الحر سواء ياتباع نداء العقل ، أو طاعة نداء الشهوة.

أما ما يقترحه البعض^(١٩٠) بأن رأى أرسطو الحقيقى هو أن ما تقهره الشهوة لدى الضعيف أخلاقياً - هو الاعتقاد الشخصى وليست المعرفة اليقينة الحتمية بالفضيلة ، وإلا لكان أرسطو يؤمن بأن الحكيم العملى - يكون حكيماً ومنحرفاً أخلاقياً في الوقت نفسه . فإن هذا تناقض لا يقبله أرسطو . ونحن نرفضه بشدة؛ لأنه سوف يجعل الفعل الضعيف أخلاقياً فعلاً لا إرادياً وهذا ما يرفضه أرسطو كما رأينا . كما أنه سوف يسقط

المسئولية الاخلاقية عن الفاعل، وهو أمر يرفضه أرسطو كذلك . علاوة على أن الاعتقاد أحياناً ما يكون من نفس مرتبة المعرفة اليقينة بالقواعد الأخلاقية . كأن يكون اعتقاداً في قاعدة عامة يؤمن بها طائفة كبيرة من المحيطين بالمرء - كالأعتقاد في أخذ النار مثلاً . حقاً من الصعب أن نقهر الحكمة العملية بالشهوة ، لكن هذا أمر وارد .

فلا تصطبح معرفة ما يكون صائباً معها دائماً رغبة قوية في فعل ما يكون صائباً تمنع عملية التصرف على عكسها . فهناك إرادة ورغبة للإنسان ولهما دور في سلوكه لا يقل قوة ولا أهمية من دور العقل . وهناك فارق بين الحكم العقلي وبين الاختيار العملي . ومعظم الناس خيرون لا بالإقتناع النظري وإنما بالخوف من عقاب القوانين ونظرة المجتمع إليهم فقيام إنفعال أو شهوة معارضة لنتيجة القياس العملي من الممكن في رأى أرسطو أن تمنع هذه النتيجة من إنتاج الفعل الذى تنص عليه . ومن ثم يسمح أرسطو بإمكانية أن يصل المرء إلى النتيجة السليمة ولا يتصرف بناء عليها^(١٩١) . ويسلك بناء على نتيجة أخرى أقل منها خيرية ، فتتصر الشهوة على العقل في صراعها معه^(١٩٢) . يقول أرسطو معبراً عن ذلك "يحدث هذا الصراع في الحالات التى يحاول المرء فيها فعل شئين في وقت واحد ، فيحدث أن يعدد الفعل الأكثر مئة الفعل الآخر الأقل ، ويزداد هذا الإبعاد كلما كان الفعل هذا أكثر وأكثر إمتاعاً ، إلى أن يتلاشى الفعل الآخر تماماً .. فلا يمكن أن يجتمع العقل والشهوة معاً بل يعدد الواحد منهما الآخر"^(١٩٣) .

هكذا كان الضعيف أخلاقياً لدى أرسطو يختار فعله الضعيف بشكل حر مختار لأنه يتروى من أجل بلوغ هدفه ، ومن ثم فهو يخطئ بشكل إرادى (لأنه يعرف بمعنى ما كل من : ما يفعله، والغاية التى يسعى نحوها) وهو التسبب في تصرفه هذا في جهل بالحكم الأخلاقى وهو جهل مدان ناتج من شهوة الفاعل وتكاسله . ولكنه لا يكون مذنباً في رأى أرسطو بشكل كامل^(١٩٤) ، بل هو نصف مذنب فحسب **half wicked** ، أما المذنب الكامل فهو الداعر الذى يأتي الفاحشة دائماً ولا يجد غضاضة فيها ولا يشعر بندم بعد إتقانها كما يحدث للضعيف أخلاقياً، وقد جعل الفاحشة غاية عليا له في الحياة . أما الضعيف أخلاقياً فإن لما يحذف عنه الإدانة - تردده بين نداء العقل وبين نداء الشهوة . إنه أفضل من الداعر ، فهو ليس سيئاً برمته، بل وتكون المعرفة

الأخلاقية حاضرة لديه^(١٩٥). ويقودنا هذا إلى الحديث عن المسؤولية الأخلاقية لدى أرسطو - كخطورة أخيرة في الشق الإيجابي لتصور أرسطو للحرية.

٣- المسؤولية الإنسانية لدى أرسطو :-

لم تكن آراء أرسطو حول المسؤولية سوى ترديد للمناقشات والأفكار التي كانت شائعة في عصره ، في الفكر القانوني والأخلاقي . لذا سوف نكتفى بأن نستعرض منها ما يتصل بموضوع بحثنا . حيث نجد أن الأسباب التي ساقها لعملية إنتفاء المسؤولية الإنسانية عن الأفعال هي نفسها الأسباب التي قال من قبل إنها تلغى الإرادية والقصدية عن الأفعال.

ففي مطلع الكتاب الثالث من "الأخلاق النيقوماخية" يقرر أرسطو أن المسؤولية وانحاسة تسقط من الأفعال التي يفعلها البشر بسبب جهلهم بالملابسات الجزئية المحيطة بالفعل المرتكب ، وكذلك تنفى المسؤولية لو فعل الجاني جرمته تحت ضغط الإكراه أو القهر الخارجي ، لو كان هذا الضغط عظيماً - أكبر مما تستطيع الإرادة البشرية إحتماله، ولا يكون الانسان مساهماً مساهمة ذاتية بأى شكل في الوقوع فيه (كالتعذيب الذي يكاد يصل بالضحية إلى حد الموت)^(١٩٦). ومن ثم كان البشر الناضجون مسئولين في نظر أرسطو عن كل فعل إرادي متعمد يصدر منهم نتيجة لإجتماع الرغبة الباطنية والتروى العقلى فيها . ولا يعفى أرسطو الضعيف أخلاقياً من المسؤولية عن ضعفه ورضوخه لنداء الشهوة ، ففي فعله تكون النفس ككل حرة ومتصرفة بشكل متعمد وإن كان جزء منها يُقهر بواسطة الجزء الآخر^(١٩٧). وهناك من رأى أرسطو أفعال إجبارية ولكن ليس بالمعنى الكامل للإكراه ، وهي الأفعال التي يفعلها الإنسان رضوخاً لظغوط كبيرة - ولكن بإمكان البشر أن يتحملوها ، ولا يكون البشر أنفسهم مساهمين في تعرضهم لها^(١٩٨). وتندرج الأفعال المختلطة اسفل هذه القائمة . وهي وإن كانت أفعالاً إجبارية فإنما في الوقت نفسه أفعال إرادية والانسان مسئول عنها بعض الشيء ويمسح بشدة لو رفض الرضوخ لها ، ولا إثم عليه لو رضخ لها ، بل يُرثى لحاله . إنما أفعال قهريّة ليس لأنما تقهر المرء على ما هو ضد إرادته العقلية ، وإنما لأنه يُجبر على أن يختارها بشكل عقلائي وهي تتناقض مع تخطيطه العقلاني .

أما الأفعال الإجبارية التي يتعرض لها الإنسان نتيجة لتكاسله أو حقه أو منعه ،
 ويكون بإمكانه أن يتعد عنها ولكنه لا يفعل ، ففي هذه الحالة يقع عيب المسئولية
 كاملاً ولا تكون أفعالاً إجبارية على الإطلاق^(١٩٩) ، وهناك فئة من الأقسام العظيمة لا
 يمكن أن يبرئ من المسئولية والحساب فاعلمها على الإطلاق ، مهما كانت كمية الضغوط
 الواقعة عليه تفوق طاقة البشر - كقتل الأم مثلاً^(٢٠٠) . في حين يؤكد أرسطو على
 انعدام المسئولية تماماً من الإنسان لو حدث وفقد القدرة على التحكم في رغباته وجعلها
 تنصاع لحكم العقل بسبب العجز الطبيعي أو المرض . كإفعال المجنون^(٢٠١) مثلاً .
 وأرسطو في كل ذلك يردد فحسب التشريعات والأعراف التي كانت سائدة في عصره .

فلم يكن أرسطو إذن - كما ظن ثيودوروس جوميريس - تسعة أعشار مفكر
 حتمي وواحد في العشرة فقط مفكر غير حتمي^(٢٠٢) ، بل كان مناصراً قوياً للحرية .
 لقد اعتبر أرسطو الإنسان مختاراً حراً لأفعاله ، وغير خاضع لأي صورة من صور
 الحتمية ، ومن ثم وضع أرسطو العقل الإنساني فوق الطبيعة ، وجعل هذا العقل هو المميز
 للإنسان ، وهو أساس التكليف والمسئولية التي تكون قاصرة بمعناها الكامل على
 الإنسان وحده . لقد كان الإنسان لدى أرسطو هو المستول عن أفعاله الحرة وعن بناء
 شخصيته التي يجسدها في إختياراته المختلفة . فردود أفعالنا تنبع من نوعية شخصيتنا ،
 ونحن مسئولون عن هذا الرد وفي الوقت نفسه عن شخصيتنا^(٢٠٣) . وفي رأيه لا تقسم
 الأخلاق والمسئولية وانحاسة والفضيلة والرذيلة إلا على أفعالنا المختارة الحرة ، على
 الأفعال التي تصدرها ونفعلها بناء على تقريرنا العقلي وعلى رغبتنا الباطنية في فعلها .
 حيث إنتهى أرسطو إلى أن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن فعل (س) عندما -
 وعندما يتخذ قراراً متروياً وفعللاً بنفسه في هذا الأمر وعندما يفعل (س) بشكل إرادي
 تماماً^(٢٠٤) . وتباين في رأى أرسطو درجة المسئولية وفقاً لتباين قوة التقرير الشخصي
 من شخص لآخر ، وتباينه من وقت لآخر بالنسبة للشخص نفسه . أما الاطفال
 والحيوانات فمن المؤكد أن أرسطو يعتبرهم غير مسئولين عن أفعالهم - لغياب أهم
 ركائز المسئولية عنهم ألا وهي التقرير العقلي^(٢٠٥) .

حتى ولو حدث وضحى السوء طابعاً متأصلاً في شخصيتنا فإننا نظل مع ذلك
 مسئولين عن أننا تركنا أنفسنا هكذا - كما يقول أرسطو - ننحدر في هذه الهوة العميقة

بإختياراتنا الشريرة ولم نحاول التغيير ، أننا لن نقضى من خلال التمتع وحده على كوننا ظلمة تماماً كما لا نستطيع أن نقضى على كوننا مرضى بالدعاء والتمنى،^(٢٠٦) بل لا بد من العمل لتحقيق ذلك - لابد من إتخاذ قرارات عقلية مضادة . توأزرها الرغبة الباطنية في التغيير ، وما العقاب سوى محاولة من المجتمع لتحريك نفس المجرم لتتخذ قراراً بالتغيير^(٢٠٧)

ويفرق أرسطو بناء على هذا المفهوم للمسئولية بين طائفة الأفعال الإرادية المختارة بشكل حر ، وبين طائفة الأفعال الإرادية المختارة مع سبق الإصرار والترصد . وهي تفرقة ذكرها في "الأخلاق الأوردينية"^(٢٠٨) وأغفلها في " الأخلاق الكبرى"^(١٩٣) . وقد إمتدح المشرعين الذين يراعون هذا الفارق عند محاكمة المجرمين ، ويعملون العقاب على الثانية أشد . ومع ذلك فلا تؤثر هذه التفرقة في رأى أرسطو على درجة مسئولية الفاعل عن كلالها مسئولية كاملة تماماً.^(٢١٠) وهكذا كانت المسئولية لدى أرسطو تعتمد اعتماداً كاملاً على الرغبة (أو الإرادة) وعلى القرار العقلي ، أنها تعتمد على إختيار الأفعال بناء على إرادة باطنية في ضوء بعض الخطوط والغايات الأخرى التى تجسد مفهوم المرء الكلى عن الخير . وهى خطط عقلية فى صميمها^(٢١١) . فلم تكن الأفعال المسئولة لدى أرسطو محمومة على الانسان من الشهوات الحسية وحدها ، ولا مفروضة عليه من عقله مع إغفال تام للجانب الغير عقلاني فيه ، بل آمن أرسطو بأن فى الانسان قدرة على الإستقلال الذاتى ، وإن إرادته الحرة - التى تجمع بين العقل وبين الشهوة - قادرة على إتخاذ قرار فعال يسير على نهجه الإنسان.

نتهى بذلك من إستعراض أهم الخطوط العريضة لمفهوم الحرية الإنسانية لدى أرسطو . وهو مفهوم لم يسلم من المآخذ . والتى على راسها المآخذ الذاهب إلى أن مفهوم أرسطو هذا لم يكن سوى ترديد لأفكار ومعتقدات الرجل العادى حول الإرادة والحرية وللمناقشات الأخلاقية والقانونية التى كانت سائدة فى القرن الرابع ق.م . فلم يبحث أرسطو مسألة الإرادة وحرية الإختيار بحثاً كاملاً ودقيقاً ، إلا فى حدود ما يفيد فكره السياسى والأخلاقي فحسب ، ولم يحاول أن يقدم تفسيراً مقنعاً للعملية التى من خلالها يتم ترجمة الإختيار إلى فعل يعد إقرار عقلى حر بالواقع القائم .^(٢١٢) وكان من هذه المآخذ كذلك : أن أرسطو يؤمن إيماناً ماذجاً بمسئولية الإنسان عن إختيار شخصيته

من خلال إختياراته الأولى ، وأن هذا الإنسان قادر على تغييرها عندما يريد ، إنه قول مردود على أرسطو . إذ لو سأناه عن الفاعل الأول الذى شيد في البدء شخصية رجل غضوب مثلاً ، لكانت إجابة أرسطو : بأنها إختيارات هذا الانسان الحرة الأولى، فبإذا سألنا بدورنا من أين نبعث هذه الاختيارات الأولى فسوف نرتد إلى عوامل الوراثة والبيئة وليس إلى شخصية هذا الإنسان لأنها لم تكن موجودة أصلاً من قبل . وعندما يريد هذا الإنسان أن يغير من شخصيته ، فلا يمكن أن نقول أن شخصيته سوف تفسر نفسها وإنما سوف نعود إلى العوامل الوراثية والبيئة مرة أخرى ^(٢١٣).

ومن المآخذ كذلك أن أرسطو لم يفرد الحرية التي آمن بها في نسقه لكل بنى الانسان بل حججها عن طائفة كبيرة منهم - هي النساء والاطفال والعبد والشعوب الأخرى غير اليونانية^(٢١٤)، فقد نظر نظرة دونية إلى هؤلاء جميعاً - منادياً بوجود تدرج طبيعي في الطبائع والإسعدادات ، وإن هؤلاء جميعاً يتقصهم التروى العقلى اللازم لقيام الحرية ، فلا يزال أرسطو أرسطوياً حتى في مفهومه عن الحرية الإنسانية.

تعقيب

آمن أرسطو كما رأينا في الشق السلي من مفهومه للحرية بخلو العالم الذى نعيش فيه من كافة أشكال الحتمية التى روج لها السابقون عليه . فهناك مصادفة وأحداث عرضية فى العالم من حولنا ، ومن ثم فلا وجود فيه للحتمية الطبيعية . وهناك إله فيه ولكنه لا يفعل شيئاً سوى تأمل ذاته فحسب ، ولا يصح له أن يعنى بأمور العالم فهذا إنقاص من كماله ، ومن ثم انتهى أرسطو إلى إنكار وجود قدر إلهى وعناية شاملة بأمور العالم تدبر وتسير كافة أحداثه . وإعتبر الانسان علة فاعلة لأحداثه كما أنه العلة المحدثة لأولاده - فهذهم بذلك الحتمية اللاهوتية. كما هاجم أرسطو ثمولوجية استاذة بشدة والتى تقضى على كل تفتح وإنطلاق إنسانى وأفسح مكاناً بارزاً لإرادة الإنسان الحرة فى صياغة سياسة بلاده والمشاركة فى تسيير أمورها . أما حتمية سقراط العقلية فهذهمها أرسطو من أساسها عندما أثبت وجود الخطأ الإرادى فى حياة الإنسان وكسر الرابطة الوثيقة بين الفضيلة وبين المعرفة . وبهذا أتاح أرسطو للإنسان حرية تامة فى إختيار كل من الخير أو الشر وليس حرية فى إختيار الخير فحسب كما زعم سقراط.

والى الشق الإيجابى آمن أرسطو بأن الانسان هو المشيد الحر والوحيد لشخصيته من خلال إختياراته الأولى المتخذة بناء على عقله ورغبته وآمن بأن حياة الانسان سلسلة متصلة من الإختيارات الحرة التى يغرد الانسان بها وحده دون بقية الموجودات أما الأفعال الإرادية التى تنبع من ذاته الباطنية فيشارك معه فى إمتلاكها الحيوان والأطفال . كما آمن أرسطو بانهعدام القسرية عن الأفعال الإنسانية لو تمت إنطلاقاً من الجهل بنشئ من الظروف المحيطة. أو تحت ضغط القهر والإجبار الخارجى . وكان الإنسان لدى أرسطو مسئولاً مسئولاً كاملة عن إختياراته الحرة ومحاسب أخلاقياً وقانونياً عليها ، أما الحساب الأخرى فأغلب الظن أن أرسطو لم يؤمن به . الإنسان حر لدى أرسطو بالنسبة لإختيار أفعاله فى محيطه النفسى والإجتماعى الذى يعيش فيه ، لأنه العلة الحرة المشيدة لأفعاله .

الفصل الثاني

الهوامش

الحرية في الفلسفة الوجودية

(1) Aristotle:- *Nicomachean Ethics* , Trans by:- D. Ross , at:- *Great Books of The Western World*, Vol 9, Ed by:- R. M - H utchins , Benton Publisher, Chicago, 1952 , B1Ch1 , 1098 a 15 P 335.

- *Ethica Eudemia* B1. chi , 1214 a 5 - 10 , B VII ch 15 , 1249 a 20 , and Vide:-

- H. A. Prichard:- *Moral Obligation*, at The Clarendon Press, Oxford, 1971, P40.

(2) Aristotle:- *Rhetoric*, Trans by:- D. Ross, in *Great Books of The Western world*, Vol 9 , B1Ch10 , 1368 b33 - 1369a1 - NE: BIII Ch3, 1113b5 P 358 , EE. BII Ch4 , 1222b41.

- دعوة للفلسفة:- ترجمة د/ عبد الغفار مكاوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ب ١١ ص ٣٣ ص ٣٤.

(3) Aristotle:- , NE:- BIII Ch5 , 1114 a 3 P 360.

(٤) أرسطو:- الأخلاق إلى نيقوماخوس:- ترجمة / باوقلمى ساتهليز، تعريب / أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية ١٩٢٤، ح ١ ك ٢٢٢ ص ٧٢٢ ص ٢٣١ ك ٢٢٢ ص ٢٤٨.

(5) M. J. Adler:- *Aristotle:-For every body* , Macmillan, New york , 1967 , P 77.

(6) A. Dihle:- *The Theory of Will* , P 56.

(7) M. J. Adler:- *op cit* , P 105.

(8) Aristotle:- *Metaphysics*, B XII ch10, 1075 a 19-23 , P605. and Vide:- B. Gibbs:- *op cit* , P14.

(9) G. R. Morrow:- *op cit* , P 433.

(10) Aristotle:- *Metaphysics* , B XI ch 8, 1065a33 , P 5 93.

(١١) أرسطو:- دعوة للفلسفة: ب ١٢ - ب ١٣ ص ٣٤ ص ٣٥، وأنظر:-

- Aristotle:- EE. BII Ch 6, 1223 a1- 20, *Metaphysics:-* B1V Ch 5, 1010b21, P 531, B IX Ch2 , 1046a7 - 1047b30 , PP 571 - 572 , BIX Ch8 , 1050b11 - 15 , P 577.

- Th - Gomperz:- *op cit* , Vol IV , PP 95 - 96.

(١٢) أرسطو:- علم الطبيعة. ك ٢٢ ص ١٣٨. وأنظر:-

- P. Huby:- *op cit* , P 361.

(13) Aristotle:- *Ethica Eudemia:-* BVII Ch14 , 1247a20 and Vide:-

M. Grene:- *A Portrait of Aristotle*, Faber and Faber Limited , London , 1963 , PP149 - 150.

(14) Aristotle:- **MetaPhysics** , BV Ch30 , 1025 a 11 - 25 , P 547 , VI Ch2 , 1027 b25 - 35 P 549.

(١٥) د / محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص ٨٣.

(16) C. Strang:- **Aristotle and The Sea battle** , *Mind* , Vol LXX October , 1960 , N 276 , 1960 , PP 448 - 450. and Vide:-

- G. E. M. Anscombe:- **Aristotle and The Sea battle** , an Essay in" *The Collected Philosophical Papers of G-E-M. Anscombe* , Vol I , University of Minnesota Press, Minneapolis , 1981 , PP 45-47.

W. R. Carter:- op cit , P360. Ch. Kirwan:- **Aristotle on The necessity of the Present** , an Essay in:- *Oxford Studies in Ancient Philosophy*" ed by J. Annas, Vol IV, Oxford, 1986, PP 177-178.

- J. Hintikka:- **Thin & necessity** , Oxford , London , 1973 , P32.

(17) C. Strang:- op cit , P457.

(18) G. E. M. Anscombe:- op cit , P 47.

(19) C. Strang:- op cit , P 459.

(20) G. E. M. Anscombe:- op cit , P 54.

(21) Ch. Kirwan:- op cit , P177.

(22) Aristotle:- **Rhetoric**:- BIII Ch17 , 1418a 3-5 , P 672.

(23) Aristotle:- **De Caelo**:- Bich12 , 1283b13.

(24) Aristotle:- **Metaphysics**, BIX Ch3, 1046 b 29, P 572 - 1047 a 20, P 572 and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , P 106.

(25) Aristotle:-**MetaPhysics**: VI Ch2 , 1027 b 26 - 35 P 549.

(26) Ibid:- V Ch5 , 1015 a 20 - 35 , P 535.

(27) Aristotle:- **Magna Moralia**:- B1 Ch15 , 1188 b 15-20 , and Vide:-

- J. Chevalier:- op cit , PP 139 - 140.

(28) W. Ch. Greene:- op cit , P 321 , and Vide:-

- M. Grene:- op cit , P 145.

(29) P. Huby:- **The first discovery of the free will problem** , P 361 - and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 197.

(30) Ibid , P 104.

(31) Ibid P 100.

وقد ردّد نفس الإقحام د/ فاروق دسوقي:- المرجع السابق ح ٣ ص ١٩٤ ص ١٩٥.

(32) Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 99.

(33) W. Ch. Greene:- Moira , P 321.

(34) Aristotle:- Metaphysics , BXII Ch7 , 1072 b 25 , P 603 , and vide:-

- J. Chevalier:- op cit , P137.

- د/ أميرة حلمي مطر:- الفلسفة عند اليونان ، ص ١٨٠.

- أولف جيجين:- المرجع السابق ص ٢٥٣.

(٣٥) بول ديورانت:- قصة الفلسفة، ص ١١٤.

(36) Aristotle:- Metaphysics, BXII Ch8 , 1073 a 29 - b 5 , P 603.

(٣٧) د/ أميرة حلمي مطر:- المرجع السابق ص ٢٨٣.

(٣٨) آتين جلسون:- روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٧٠ وأنظر أيضاً:-

- ب. كولنجود:- المرجع السابق، ص ١٠٦.

(39) W. Ch. Greene:- op cit , PP 322 - 323.

(40) W. Jeager:- Aristotle , Trans by:- R. Robinson , Oxford , 1962 , P 243.

(٤١) غير أن الأستاذ أتون تشر ويست يرى أن أرسطو كان ذا شخصية مزدوجة. حيث كان رجلاً علم من الظاهر ورجل دين وتقوى في الباطن، يؤمن باتحاد البشر بالآله وبالعدالة والناموس الإلهي الذي يدير كل شيء. وهو رأى يتعارض مع النصوص المحملة لأرسطو بشدة.

راجع:-

- A. H. Christ:- Aristotle , Vol I , Routledge & Kegan Paul , London , 1973 , PP221 - 222.

(42) W. F. R. Hardie:- Aristotle Ethical theory , Oxford , At The Clarendon Press, 1968 , P 173.

(43) Aristotle:- Ethica Eudemia , B II , Ch8 , 1224 a7 ,

- Magna Moralia , B1 Ch10 , 1187 a 15 - 25 , and vide:-

- D. J. Allan:- The Philosophy of Aristotle , Oxford , University Press , London , 1970 , P 132.

- J. L. Ackrill:- Aristotle's Ethics , Faber , & Faber , London , 1973 , P 31.

- A. W. H. Adkins:- op cit , P 322.

- w. R. Carter:- op cit , P 359.

(44) Aristotle:- N E. B VII ch2 , 1145b25 P 395. and Vide:- D. Wiggins:- Weakness of Will , an essay in: essays on Aristotle's Ethics , Ed by: A. O. Rorty , California , 1980,P247.

- J. J. Walsh:- op cit , P 98.

- N. Gulley:- op cit , p 130.

- R. Jackson:- op cit , P 351.

(45) E. Zeller:- Outlines.... , P 190.

(46) Aristotle:-NE: B VI Ch13 , 1144b20 P 394.

(47) Ibid:- BVII ch2 , 1146a5 P396 , EE: VII, 13,1246b34 B1Ch5,1216b3-7
and vide:- N. Gulley:- op cit , P 135.

(48)Ibid , P 138.

(٤٩) أرسطو:- السياسة كتاب ٧ ف ٧ ص ١٩٧ كتاب ٥ ف ١ ص ١٩٨ كتاب ٧ ف ١ ص ٢١٢.
(٥٠) نفسه:- كتاب ٤ ف ٧ ص ١٩٧.

(51) C. C. W. Taylor:- Politics of Aristotle , an essay in:- the Cambridge
Companion to Aristotle" Ed by J. Barnes , Cambridge , 2 nd ed , 1996 ,
P 234.

(٥٢) أرسطو:- السياسة. كتاب ٥ ف ١١ ص ١٩٨.

(٥٣) نفسه كتاب ٣ ف ١٢ ص ٢١٦.

(54) Aristotle:- N. E. B II Ch1 , 1094b7 - 10, P 337.

(55) W. C. K. Guthrie:- op cit , vol VI , P 333.

(٥٦) أرسطو:- السياسة، كتاب ١١ ف ٣ ص ٢٢٩.

(٥٧) أرسطو:- السياسة: كتاب ٢ ف ٩ ص ١٣٠.

(٥٨) نفسه. كتاب ٢ ف ٤ ص ١٢٧. وأنظر:-

- ول ديورانت:- قصة الفلسفة ص ٩٣.

(٥٩) نفسه:- ص ٦٢ ص ٦٣.

(60) M. J. Adler:- op cit , PP 122 - 123.

(٦١) أرسطو:- السياسة، كتاب ١١ ف ٢ ص ٣٤٥.

(٦٢) أرسطو:- السياسة، كتاب ٨ ف ٢ ص ٢٢٩.

(٦٣) نفسه: كتاب ٣ ف ٤ ص ٢٠٧ و ٢٠٨ وأنظر:-

- M. J. Adler:- op cit , P 124.

- C. C. W. Taylor:- op cit , PP 246 - 247.

(٦٤) أرسطو:- السياسة، كتاب ٦ ف ٩ ص ٢٠٩.

(٦٥) نفسه:- كتاب ١١ ف ٣ ص ٢٣٠، كتاب ٩ ف ٨ ص ٣٣٧.

(٦٦) نفسه: كتاب ٤ ف ٩ ص ٩٣، كتاب ٥ ف ٥ ص ١٢٣، وأنظر:-

- D. R. Bhandari:- op cit , P 185 , D. Ross , op cit , P 240.

(٦٧) أرسطو:- السياسة، كتاب ٧ ف ٧ ص ١٠٠، كتاب ٢ ف ٤ ص ١٠٢.

(٦٨) نفسه كتاب ٥ ف ٩ ص ٩٣.

(٦٩) نفسه: كتاب ٢ ف ٢٠ ص ١٠٦.

(٧٠) نفسه كتاب ٣ ف ١٦ ص ١٠٣.

(٧١) نفسه: كتاب ٢ ف ٥ ص ١٠٦.

(٧٢) نفسه: كتاب ٩ ف ٩ ص ٢٦٣.

(٧٣) بوتراندواسل:- المرجع السابق ص ٢٨٠.

(74) Aristotle:- Rhetoric , B II Ch3 1380b16 , 20, P 626.

(75) W. W. Fortenbaugh:- "Aristotle on Slaves and Women," an essay in:-
Articales on Aristotle, ed by:- J. Barnes , Vol II , Duckworth , London ,
1975 , P 137.

(76) Aristotle:- Metaphysics:- BXII Ch10 , 1075 a 18-25 , P 605.

(77) Aristotle:-NE. BIII Ch3, 1113 b 7-8, P 359, MM, B1 ch10, 1187 a 33
and vide:-

- A. Kenny:- Aristotle's Theory of The Will, Duckworth, London, 1979, PP
10-11.

(٧٨) أرسطو:- في النفس. ٤٠٦ b ٢٤. ص ١٠٢.

(79) Sir D. Ross:- op cit , P 200.

(80) Aristotle:-NE. BIII Ch2, 1111 a 2-24, P 356. MM. B 1 Ch16 , 1188b24 ,
and:-

- D. J. Furley:- Aristotle on The Voluntary, an essay in:- Ariticales on
Aristotle, P47.

(81) Aristotle:-NE. III 3. 1111 b 10-12 , P 357 , 1112 a-1-3 P 357 , and vide:-

- M. F. Burnyeat:- Aristotle on Learning to be good , an essay in:- essays on
Aristotle's Ethics , P 70.

(82) Sir. D. Ross:- op cit , P 200.

(83) Aristotle:-EE. BII Ch10 , 1225 b 30.

(84) Ibid , BII Ch8 , 1224 b 34, and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 8.

(85) Aristotle:-EE. BII Ch7 , 1223 b 17 , 1225 b 29 , and Vide:-

- J. J. Walsh:- op cit , PP 112-113.

- A. Kenny:- op cit , P 71.

(86) Aristotle:-EE. BII Ch10 , 1226 a 17 - 25.

(87) Ibid:- BII 10 , 1226 a 3 , NE , IIL3 , 1111 b 32 , P 357 , and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 74.

(88) Aristotle:- NE. BIII ch3 , 1112 a 1-3 , P 357.

(89) W. F. R. Hardie:- op cit , P 224 ,

- D. Charles:- Aristotle's Philosophy of action , Gerald , Duckworth & Co
LTD , London , 1984 , P 188.

(90) W. Ch. Greene:- op cit , P 327 , and vide:-

- Th. Comperz:- op cit , Vol IV , P 267.

- D. J. Allan:- op cit , P 132.
- W. F. R. Hardie:- op cit , PP 164 - 165.
- T. H. Irwin:- Reason and responsibility in Aristotle , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P 123.
- (91) Mary. T. Clark:- op cit , P 5.
- (92) D. Charles:- op cit , P 161 , and Cf:-
- J. J. Walsh:- op cit , PP 123 - 124.
- (93) T. H. Irwin:- op cit , p 123. and vide:-
- D. Charles:- op cit , P 89.
- (94) Aristotle :-EE. BII 10 , 1226 a 7 - 10 , MM:- B 1 Ch17 , 1189 a 1-35 , Rhetoric:- B1 Ch6 , 1362 a 15-25 , P 602 , and vide:-
- R. sorabji:- Aristotle, on The Role of intellect in virtue , an essay:- essays on Aristotle's Ethics , P 204.
- (95)Aristotle :-NE. III 3 , 1112 b11-20 , III 4 , 1113 b 3-4 , and Vide:-
- A.Kenny:- Aristotle's theory of The Will , P 77.
- D. Ross:- op cit , P 199.
- D. Wiggins:- Deliberation and Practical Reason , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P221.
- J. L. Ackrill:- op cit , P 26.
- R. Jackson:- op cit , P 347.
- (96)Aristotle :- EE. II 10 , 1226 b 20 - 35, II 7, 1223 b 40, IIB, 1224 a 4 , NE. III2, 1111 b 8-9 , P 357 , Rhetoric:- I 10,1368 b10 P 611. MM:- L 17 , 1189 a 1-4. and Vide:-
- T. H. Irwin:- op cit , P 125.
- (97)Aristotle :-Rhetoric:- I 10 , 1369 b 20 P 613. MM. L 17. 1189 b 1-5.
- A. Kenny:- op cit , PP 27-28.
- (98) Aristotle :-Rhetoric:- I 6. 1363 a 18 P 604 , EE. II. 10 , 1227 b 5.
- (99) Aristotle :-N E. II 1 , 1099 b 19 - 24.
- (100) Aristotle :- N E. III. 3 , 1113 b 3 , III. 5 , 1114 b24 , VII. 6. 1115 a 21 , and:-
- J. L. Ackrill:- op cit , P 28.
- A. Kenny:- op cit P 80.
- W. Ch. Greene:- op cit , P 327.
- (101) R. Sorabji:- Aristotle on The Role... , P202 , and vide:-
- P. Huby:- The First discovery of The Free will , P 357.

- (102) Aristotle :- EE. II. 11 , 1238 a 5 , and vide:-
 - D. J. Furley:- op cit , P 50.
- (103) P. Huby:- op cit , P 356 - and cf:-
 - D. J. Furley:- op cit , P 51.
- (104) Aristotle :-NE. III. 5. 1114 a 31 , and vide:- M. Woods:- *Intuition and Perception in Aristotle's Ethics, an essay in:- Oxford Studies in Ancient Philosophy* , P 147.
- (105) Aristotle :- NE. III. 2. 1111 b 1 ff , P 357. MM:- I. 13 , 1188 a 20 - 25.
 - W. F. R. Hardie:- op cit , P 173.
- (106) Aristotle:-NE , III. 1 , 1110 b 9 -15 , and vide:- D. J. Furley:- op cit , P 48.
 (١٠٧) غير أن الأستاذ ثودوروس جوموتس لا يرى أن إجابة أرسطو مقنعة هنا، ولا يرى أنها تقدم أصلاً الاعتراض، وإنما تقع في خطأ تريد الأراء المشبهة الشائعة. راجع:-
 - Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 194.
- (108) W. F. R. Hardie:- op cit , P 17 , and Vide:-
 - D. J. Allan:- op cit , P 131.
- (109) Ibid, P 176.
- (110) D. Ross:- Aristotle, P 201 , and vide:-
 - Th. Gomperz:- op cit , vol IV , P 192.
- (111) Aristotle :- EE. II. 2. 1227 b 36 - 7 - 1228 a 23.
- (112) Aristotle :- NE. III. 3. 1113 a 10-11 , III. 2. 1112 a 15 - P 357.
- (113) Ibid:- VI. 2 , 1139 a 31-33 , P 388.
- (114) Aristotle :- NE. VII. 2. 1147 a 35 , P 396.
- (115) Ibid:- VII. 9. 1151 a 29 - 33. P 402.
- (116) Aristotle:- Rhetoric:- I. 9. 1366 b 20 P 609, NE, IV. 13. 1144 b 21-28 , P 393.
- (117) M. F. Burnyeat:- op cit , P 83.
- (118) R. sorabj:- op cit , P 206.
- (119) Aristotle :- NE. VII.3. , 1147 a 27 , P 396 , EE , II. 2 , 1227 b 32.
- (120) d. J. Allan:- op cit , P 340 , and Vide:-
 - D. Wiggins:- *weakness of Will* , PP 248 - 249.
- (121) Aristotle :-EE. II. 10,1226 b 23 , NE I. 3 , 1095 a5 , II. 2 , 1103 b 26 - 9, III. 2, 1112 b2. P 356 , and Vide:-
 - W. F. R. Hardie:- op cit , P 224.
 - A. Kenny:- op cit , P 76.

- (122) D. Charles:- op cit , P 96.
- (123) Ibid:- p 90.
- (124) R. Sorabji:- op cit , P 209.
- (125) G. E. M. Anscombe:- *thought and action in Aristotle, an essay in:- New essays on Plato and Aristotle* , PP 152 - 153.
 (١٢٦) أرسطو:- في النفس ٥٧ b ٤٣٢ ص ١٢٤.
- (127) Aristotle:-NE. III. 3, 1112 b22, VII3. 1146 b 35, P 397, EE II.8. 1225 a 10-14.
 - D. Charles: op cit , P 137 , P 142.
- (128) Aristotle :-NE. VI 8. , 1142 a 23. VI 12 , 1144 a 19-22, P 393., EE. II 11,1227 b 13-40 , 1228 a 5-15 , and Vide:-
 - A. Kenny:- op cit , P102 , M. Woods:- op cit , P 148.
- (129) J. O. Urmson:- *Aristotle's doctrine of the mean* , an essay in:- *essays on Aristotle's Ethics* , P 153.
- (130) A. Kenny:- op cit , P 81.
- (131) Aristotle :- EE. II. 2 ,1227 b 12 , and Vide:-
 - G. E. M. Anscombe:- *thought and action in Aristotle*, P 148.
- (132) A. W. H. Adkins:- op cit , P 334.
- (133) Aristotle :- NE. VI. 2 , 1139 a 21 -26 , P 387.
- (134) J. J. Walsh:- *Aristotle's Conception of moral weakness* , P 135.
- (135) Aristotle :-NE. VI. 2 , 1139 b 4 -5 , P 388.
- (136) Aristotle :-NE. III. 3 , 1113 a 9-4 , P 359 , VI. 2, 1139 a 21-33 , P 387 , and vide:-
 - T. H. Irwin:- *Aristotle on Reason , desire and Virtue*” *American Journal of Philosophy* , 83 , 1962 , P567.
- (137) Aristotle :-NE. VI.12,1144 a 31-36 , VII. 3. 1146 b 22-24 , VII 3 , 1147 a 27 ,
 - D. wiggins:- *Deliberation and Partical Reason* , P 223.
 - A. Kenny:- op cit , P 98.
 - J. J. Walsh:- op cit , P 155.
- (138) Aristotle :-EE. II. 6 , 1223 a 5-15.
- (139) Aristotle :- NE. III.5, 1113 b 18-21 , and vide:-
 - D. J. Furley:- op cit , P 49.
- (140) Aristotle :-NE. II. 7 , 1106 a 14 , and Vide:- D. Ross , op cit , P194.
- (141) A. H. Armstrong:- op cit , P 103.

- (142) W. Ch. Greene:- op cit , P 326.
- (143) D. Wiggins:- *Deliberation and Practical Reason* , P 236.
- (144) Aristotle :-MM. I 14 , 1188 b1-15. EE. II 8 , 1224 b 10-30 , and vide:-
- a. Kenny:- op cit , p 38.
- (145) Aristotle NE. III 1 , 1110 a 11 - b12 , P 355.
- (146) A. Kenny:- op cit , P 54 , and vide:-
- D. Ross:- op cit , P 198.
- (147) Aristotle :- NE:- III 1 , 1110 b 18 - 24 , P 355.
- (148) Aristotle :-NE. V. 8 , 1135 a 24-26 , EE. II 9 , 1225 b 1-15 , and vide:-
- D. Charles:- op cit , P 63.
- J. I. Achill:- op cit , P 25.
- (149) Aristotle :- EE. II 9 , 1225 b 5 - 15 , MM. II 2 , 1195 a 32 , and vide:-
- A. W. Adkins:- op cit , P 327.
- A. Kenny:- op cit , PP 52-53.
- D. J. Furley:- op cit , P 49.
- (150) Aristotle :- NE. III 8 , 1116 a 2-b16 , P 362 - MM. I , 14-15 , 1188 b 13-31.
- (151) Ibid , III 1 , 1110 a 2-b2 , P 355.
- (152) Aristotle :-EE. II 8 , 1224 b 13 , II 9 , 1225 b 2-6 , NE. V. 8 , 1135a23.
- (153) Aristotle :- NE. III 3 , 1110 a 23 - 28 , P 358. and Vide:-
- A. Kenny:- op cit , P 42.
- (154) Aristotle :- NE. III 5 , 1111 a 24-26 , EE. II , 8 , 1224 a 7-20 , and Vide:-
- P. Huby:- op cit , P 355. W. F. R. Hardie:- op cit , P 156.
- T. H. Irwin:- op cit , P 135.
- (155) Aristotle :- EE. II 8 , 1224 b 21. and Vide:-
- J. J. Walsh:- op cit , P 113.
- A. W. H. Adkins:- op cit , P P 322-323.
- A. Kenny:- op cit , P 35.
- (156) Aristotle :- NE. II 3. 1104 b 31 , and Vide:-
- A. Kenny:- op cit , P 36.
- (157) Aristotle :- NE. III.2, 1110 a 26-32 , P 357. EE. II 8 , 1225 a 14 - 33.
- (158) Aristotle :- EE. II 8 , 1224 b 23 , and Vide:-
- D. Ross:- op cit , P 197.
- T. H. Irwin:- *Reason and responsibility* , P 137 , P 153 , N40.

(159) Aristotle :- NE. III.3,1110 b1 - 5 , and Vide:-

- A. Dible:- the Theory of Will , P 59.

- A. Kenny:- op cit , P 43.

- يوسف كرم:- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩١.

(160) T. H. Irwin:- Reason and responsibility , P 136.

(161) Aristotle :- NE. III.1,1110 a 16 - 18 , P 355 , and Vide:-

- W. F. R. Hardie:- op cit , P 155.

(162) Aristotle :- EE. II. 8 , 1223 b 37. MM. I. 11,1187 b 4 - 16. and Vide:-

- D , Charles:- op cit , P 63.

(163) Aristotle :-MM:- L 16., 1188 b 25. 35.

(164) Aristotle :- NE. III.1,1110 a 9-19 , P 355 , and vide:- A. Kenny:- op cit , P30.

(165) Aristotle :- MM. L12,1188 a 7-10 , NE: VI. 13,1144 b 28 - 30 , VII.1,1145 b12-14. VII. 3,1146 b 24 ff , 1147 a 24 - b3 , VII.7 , 1150 b 19-28 , VII.8,1151 a 27 , VII.4 , 1148 a 9-10 , VII.10 , 1152 a 36.

- في النفس:- الترجمة العربية:- ٣ - ١ و ٤٣٣ ص ١٢٥ ، ١٢-١٧ و ٤٣٤ ص ١٢٦.

(١٦٦) أكد على إيمان أرسطو بالضعف الأخلاقي:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 328 , A. Kenny:- op cit , P 63.

- M. F. Burnyeat:- op cit , P 83 , J. L. Ackrill:- op cit , P 31.

(167) Aristotle:-M M , L12,1188 a 15 , EE. II. 8.1224 b1-10 , 1224 a 20 , and Vide:-

J. J. Walsh:- op cit , P 113.

(168) Aristotle :- NE. VII.7 ,1150 b6-14. P401.

(169) Aristotle :- EE. II. 8,1224 b18-21 , and Vide W. F. R. Hardie:- op cit , P 158. - D. Charles:- op cit , P 142 N 36.

(170) Aristotle :- NE. VII.7,1150 b19-28 , VII.3,1147 b33-35 , and vide:-

- D. J. Furley:- op cit , P 51 , D. Ross , op cit , P 225.

- J. L. Achrill:- op cit , P 33 , J.J. Walsh:- op cit , P 95.

- R. Jackson:- op cit , P 354 , D. Wiggins:- op cit , P 249.

(171) Aristotle :- NE: VI. 9,1142 b34 - 1143 a 18 , VII.3,1147 a 10.

(172) Ibid:- VII.3,1146 b33 -5 ,and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 277.

(173) A. Kenny:- op cit , PP 161 - 162.

(174) Aristotle :- NE. VII.8,1151 a 6-7 , and vide:-

- J. Allan:- op cit , P 134.

(175) A. W. H. Adkins:- op cit , p 331.

(١٧٦) - ينتمى هذا القياس بالطبع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول من أشكال القياس الأرسطية.

(177) Aristotle :- NE. VII.3,1146 b 35 , and Vide:-

- D.Charles:- op cit , P 156 , J.J. Walsh:- op cit , P 145.

- A. Kenny:- op cit , P 163 , G. E. M. Anscombe:- op cit , P 151.

(178) Aristotle :-NE . VII .3,1147 a5-10 , and vide :- J . L . Ackrill , op cit , P 32 .

(179) Ibid, VII .6 , 1149 a 25 - b2 .

(180) M . F . Burnyeat :- op cit , P 85 .

(181) R . Jackson :- op cit , P 355 , and :-

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 278 , A . Kenny :- op cit , p 164 .

(182) D . Ross :- op cit , P 223 .

(183) Aristotle :- NE . III 1,1110 b 31-1111 a 24 , EE . II . 8 , 1224 a 20 .

(184) Aristotle :- NE . VII .1,1145 b21 , 2 . 1146 a 4 , VII 3.1147 b9-18 . and Vide :-

- W . f . R . Hardie :- op cit , P 283 .

(185) Aristotle :- NE . VII , 10 , 1152 a 15 , VII , 7 , 1150 b19 -28 .

(186) J . L . Ackrill :- op cit , PP 32-33 . and vide :-

- J . J . Walsh :- op cit , P 109 , D . Charles :- op cit , P 127 .

(187) D . Ross :- op cit , P 224 , and Vide :-

- J . L . Ackrill , op cit , P 33 , J . J . Walsh :- op cit , PP 109 - 110 .

(188) D . Wiggins :- Weakness of Will , P 252 .

(189) D . Charles :- op cit , P 118 .

(190) N . Gulley :- op cit , PP 131 - 132 .

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 273 , p 290 .

- J . J . Walsh :- P2 , , R . Jackson :- op cit , P 356 .

(191) Aristotle :- NE . VII .3,1147 a 26-35 .

(192)Aristotle :- NE . VII .1,1145 a 15 , 17 , and Vide :-

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 278 .

- J . J . Walsh :- op cit , P 124 .

(193) Aristotle :- NE . VIII .2,1175 b6-13 , EE .II .8,1224 b23 .

(194) Ibid :- VII . 4,1148 b5 - 6 , VII 10 , 1152 a 15-17 , and Vide - J . J . Walsh :- op cit , P 115 .

(195)Aristotle :- NE . VII .7 ,1150 b12-21 , and Vide :-

- J. J. Walsh :- op cit , P 117 , D . Charles :- op cit , P 133 .
- (196) Aristotle :- EE . II . 3,1225 a , NE , III . 1,1110 b18-24 , V.3,1135 b 8-11 , III . 5 , 1114 b22 , and Vide :-
- Mary . T . Clark :- op cit , P 6 , W . F . R . Hardie :- op cit , P 155 ,
- Th . Gomperz :- op cit , P 196 , A . Döhle :- op cit , P 191 , N 38
- J. J. Walsh :- op cit , P 166 , A . w . H . Adkins :- op cit , P 327 .
- T . H . Irwin :- Reason and responsibility , P 128 .
- (197) D . Charles :- op cit , P 147 .
- (198) Aristotle :- NE . III . 1 , 1 , 1109 b 32 , and Vide :- EE , II , 8 , 1225 a 17 ,
- T . H . Irwin :- op cit , P 148 , A . Kenny :- op cit , P 34 .
- (199) A . Kenny :- op cit , P 42 .
- (200) Aristotle :- NE . III . 1 , 1110 a 27 , and Vide :-
- T . H . Irwin :- Reason and Responsibility , P 148 .
- (201) Aristotle :- NE . III . 1 , 1110 a 23 , and Vide :-
- W . F . R . Hardie :- op cit , P 155 .
- (202) Th . Gomperz :- op cit , vol IV , p192.
- (203) Aristotle :- NE . III . 5 , 1114 a 3 - b22 , and Vide :-
- T . H . Irwin :- op cit , P 140 , 154 , N 45 ,
- W . F . R . Hardie :- op cit , P 160 , B . Inwood :- Ethics , P 55 .
- (204) T . H . Irwin :- op cit , P 129 .
- (205) Aristotle :- NE . III . 2 , 1111 b9 , and vide :- T . H . Irwin :- op cit , P 130 .
- (206) Aristotle :- NE . III . 5 , 1114 a 11-31 .
- (207) T . H . Irwin :- Reason and responsibility , P 134 .
- (208) Aristotle :- EE . II . 10,1226 b 36 - 39 - 1227 a 1 .
- (209) Aristotle :- MM . I . 16 , 1188 b 28 - 32 .
- (210) A . Kenny :- op cit , P 59 .
- (211) T . H . Irwin :- op cit , P 143 , P 151 , N 32 .
- (212) D . Ross :- op cit , P 211 , and Vide :-
- W . Ch . Greene :- op cit , p 328 .
- A . Kenny :- The introduction to his book , P VII
- (213) J . B . Gould :- op cit , P 422 , and Vide :- Th . Gomperz :- op cit , P 193 .
- (214) W . W . Fortenbaugh :- op cit , PP 137 - 138 . and vide :-
- D . Ross :- op cit , P 241 .

الفصل الثالث

الأبيقوريون

الحرية في الفلسفة الرومانية



الفصل الثالث

الأبيقوريون

فصل أبيقور فصلاً تاماً بين الحتمية وبين الحرية الإنسانية. فناصر القول بتمتع الإنسان بحرية اختيار أفعاله، وهاجم كافة صور الحتمية. إذ لا يمكن في رأيه أن نكون مسؤولين عن أفعالنا وفي الوقت نفسه نحتم علينا هذه الأفعال بشكل كامل بواسطة أحداث مسبقة لا سيطرة لنا عليها. ورغم إيمان أبيقور ببنية ديمقريطس وقوله بالترعة المادية - وهي في الحقيقة أقرب صلة بالحتمية منها بالحرية، رغم ذلك نراه يجرى تعديلات كثيرة على مذهب ديمقريطس ليتوافق مع القول بالحرية الإنسانية. لقد ترسخت في ذهن أبيقور قناعة كاملة بأنه لا يمكن أن يجمع القول بالحرية الإنسانية مع القول بأي نوع من الحتمية أياً كان.

حل أبيقور بشدة على كل الأنساق الحتمية، وراح يوجه سهام نقده إلى كل صورها، ورغم قلة ما وصلنا من مؤلفاته، ورغم أنه لم يصلنا شيء من مؤلفه القديم الأصلي في هذا الموضوع والذي كان بعنوان "في الاختيارات وفي التجنبات" فإنه من الممكن أن نكون هنا صورة مكتملة إلى حد ما عن تصوره للحرية الإنسانية من خلال إستعراض محاولاته التي بذلها لتحرير الإنسان من مخاوفه المختلفة، وجرأته في إنكار وجود العناية الإلهية، وإدخاله لفكرة الانحراف النرى لكسر حتمية ديمقريطس النورية وإثباته لوجود حرية إنسانية في هذا العالم، وهذا ما سوف نستعرضه بشيء من التفصيل، وسوف نستهل هذه الصورة بسوق إنتقادات أبيقور للانساق الحتمية.

رفض الحتمية بكافة صورها:

كانت الحتمية الطبيعية المادية لدى الفلاسفة الماديين السابقين على أبيقور على رأس الأنساق الحتمية التي هاجمها هذا الفيلسوف. حيث أعلن في رسالته إلى تلميذه مينيكوس نفوره الشديد من هذه الحتمية بقوله ^(١) "إنني أجد من الأفضل لي أن أبع الأساطير التي تُقال عن الإلهية من أن أكون عبداً للقدر الخاص بالفلاسفة الطبيعيين، فالأولى توحى على الأقل بشيء من الأمل في الارتحواذ على رضى الإلهة ومساعدتها وذلك بالتملق والعبادة في حين يتضمن هذا الأخير ضرورة صارمة تشر فينا الكتابة

والياس". فليست كل الأفعال محتمة علينا سلفاً بمحتمات طبيعية كما يزعم أنصار هذا النوع من الحتمية وإنما هناك طائفة من الأفعال لا تكون محتمة علينا بالضرورة الطبيعية ولا بالمصادفة، وإنما تكون نابعة منا نحن، ونحن وحدنا الذين نكون عليها الوحيدة ولا سيطرة لأى علة خارجية عليها. ^(٢) لقد سحب أبيقور عن لوقيوس اسم الفيلسوف واعتبره غير جدير به بسبب نفوره من حتمية خزية لوقيوس القديمة هذه. ^(٣) لم يرضى أبيقور عن حتمية ديمقريطس الطبيعية، وقام - كما سوف نرى - بإدخال الإنحراف الذى عليها ليسمح بوجود حرية فعل إنسانية. لقد أحس أبيقور بأن هذه الحتمية تهدم تماماً كل القيم الأخلاقية. وتلقى من قاموس الحياة مفاهيم الندم وتأنيب الضمير واللوم والمدح وغيرها من لوسائل المعايير التقويمية للسلوك فى الحياة إذ لو كانت هذه الحتمية صائبة، لظهرت ما يصير إليه الإنسان - هو من عمل الأجسام المادية السقى لا سيطرة للإنسان عليها، ولن يكون لأى إنسان أى دخل فيما يصير إليه، ومن ثم فلن يكن بإختياره أن صار لصاً أو ظالماً، مما يترتب عليه أننا لن نكون مسئولين أخلاقياً عن أفعالنا على الإطلاق ^٤ وهذا مما لا يمكن القول به. ولما تجدد الإشارة إليه هنا أن ولم جيمس قد اعتمد فى العصر الحديث على نفس هذا الأساس الأخلاقى السابق فى دحض الحتمية الصارمة وإثبات وجود الحرية الإنسانية.

وعلى نفس الأساس الأخلاقى السابق الذى يستند إليه أبيقور فى هدم الحتمية الطبيعية المادية، يستند إليه فى هدم حتمية الرواقين اللاهوتية. فالإرادة لدى أبيقور وعلته حرة تماماً من تأثير القدر. إذ أن الإيمان بوجود قانون القدر الصارم سوف يلغى تماماً إمكانية الاستدلال العقلى، بل ويستبعد تماماً دور العقل الإنسانى والنية، ومن ثم يستبعد العقولية نفسها من التدخل فى الفعل، وترد هذه الحتمية - كل فعل إلى الآلة المأداة. كما أن جبرية الرواقين تناقض نفسها بنفسها - فى رأى أبيقور - إذ بينما ترد كل شئ إلى المادة وتلقى العقل، نراها تتجه إلى إقامة الدليل العقلانى على صحتها. إذ لو كانت الحتميات الذهنية مجرد ظواهر مصاحبة فحسب للأحداث المادية فقط، فلن يكون لها تأثير عملى على العالم، وتفقد المعتقدات فاعليتها وقوتها العليا ^(٥). وفى كتابه "فى الطبيعة" يشير أبيقور إلى تناقض آخر يلزمه فى دعوى الرواقين بأن كل أفعالنا مفروضة علينا سلفاً بشكل حتمى، وهو أنها مقولة متناقضة منطقياً، فهذا الذى يقول بما يستمر

يعزو إلى نفسه مسئولية الاستدلال بشكل صحيح على أن كل فعل ضرورى وعدم مسئولية عن التدليل غير الصحيح على ذلك، وهو في هذا يتناقض مع دعواه الأصلية. فبينما يقول في البداية كل شئ ضرورى ومحتم، يقول في الوقت نفسه إنه مسئول مسئولية تامة عن التدليل بشكل صائب على مقولته. وينتهى أبيقور إلى أن من يقول بمنهج العلل الجبرية المسبقة يسقط في معضلة أنه في أفعاله يتصادم أصلاً مع منهج هذا^(٦). ويتسأل أبيقور مستكراً "أى قيمة يجب إعطاؤها لفلسفة تعتبر أن كل شئ يحدث وفقاً لغير محتم - كما كانت تعتقد النسوة الساذجات؟؟ إنها فلسفة خرقاء لو أتبعناها لأغرقتنا في خرافات نضطر بسببها في نهاية المطاف إلى أن نكرم العرافين والسحرة^(٧)".

لا يتوقف أبيقور عند هذا الحد بل يتوغل في هجومه مؤكداً على أن موقف المفكر الجبرى يشل صاحبه ويجعله حتى عاجزاً عن مجرد الدفاع عن نفسه، "فالمرء الذى يقول إن كل الاحداث تختم بالضرورة لا يكون لديه برهاناً لنقد من يقول لا تكون الأفعال في مجلتها محتومة بالضرورة. وذلك لأنه وفقاً للنسق الحتمى نفسه فإن موقف هذا الأخير في حد ذاته حدثاً ضرورياً".^(٨) كما أن الأفعال المختلطة التى قال بها أرسطو في الفصل السابق -تفصح ثغرات موقف الحتمية، إذ لا يترك المفكر الحتمى لنفسه أى أدوات لتحليل هذه الأفعال المختلطة من الناحية الأخلاقية، وهى تلك الأفعال التى تتجزأ بشكل حر ولكن على كره من الانسان لتخاضى شر أعظم منها - يعجز الحتمى عن ذلك لأنه يكون عاجزاً عن فصل العناصر الإرادية عن العناصر محتومة فيها^(٩). بل يكاد المفكر الحتمى لا يعرف بوجود مثل هذه الأفعال المختلطة من الناحية الأخلاقية أصلاً.

كما هاجم أبيقور ما كان شائعاً في عصره من عبادة لنوع من الألهة المسماة بألهة الحظ- التى إنكب الناس على عبادتها والتوسل إليها لثمن عليهم بالنجاة من هذا العصر الملتجس سياسياً واجتماعياً. هاجم أبيقور آلهة الحظ وعبادتها هذه لأنه لا وجود لخل هذه الألهة في رأيه، فلا يمكن أن تكون هناك آلهة كهذه غير متعينة ولا دقيقة في عملها ولا تسير على سُنّة ثابتة، وإيماننا منه كذلك بأن الخير والشر لا يمنحان للبشر بواسطة الحظ^(١٠). لقد آمن أبيقور بأنه ورغم أن الإعصار قد يبدو للفلاحين على أنه صدفة ويدمر محاصيلهم، فإنه في الحقيقة يسير وفقاً لقانون خاص به وحده. فليس للحظ ولا

المصادفة السلطان الذى يظنه العامة أنه فما. يقول ميترودروس *Metredrus* تلميذ أبيقور " أيها الحظ لقد أخذت إسمي لك وسددت في وجهك كل منفذ ولن نعيد انفسنا لك ونسلم قيادنا لك ولا لأى مصادفة على الإطلاق في الحياة " (١١). أما أبيقور فيرى أن الحياة السعيدة العظيمة هي الحياة القائمة على تحطيط عقلائى، وإذا كان سقراط يقول " إن الحياة غير الثروة ليست جديرة بالعيش فيها " فإن أبيقور يتأذى " إن الحياة العيشية غير المخططة لها ليست جديرة بالعيش " والفارق بين التخطيط وبين الإيمان بالخط هو الفارق بين الحكيم وبين الأحمق، فهذا الأخير يتخطى في سلوكه ومسور برحمة الخط العابثة على حد قول أبيقور (١٢).

لماذا كنا قد رأينا أبيقور يهاجم الحتمية الطبيعية، وتلك اللاهوتية، وينكر وجود أى مصادفة في العالم، فإنه بقي أن نعرف أنه قد أنكر الحتمية المنطقية أيضاً. إذ يروى شيشرون أن أبيقور رفض قبول مقولة " إن كل قضية تكون بشكل مسبق إما صادقة أو كاذبة، لأنها سوف تجعله يسلم بأن كل الأشياء تحدث بالقدور، ومن ثم يصير أبيقور ومدرسته - ولا زال الكلام لشيشرون - على سلب الحتمية واليقين الضرورى عن القضايا المستقبلية، فقضية " سوف يُجرح فيلوكرتيس *Philocretes* جرحاً غائراً " ليست جملة صائبة في كل العصور السابقة، إذ أن مثل هذه القضايا المستقبلية لن تكون صائبة ولا خاطئة إلا عندما يأت موعدها فإن حدثت تكون صائبة وإلا كانت كاذبة (١٣). و أبيقور ومدرسته هنا يتفقان مع أرسطو في الإيمان بعدم سرمان قانون عدم التناقض على القضايا المستقبلية المفردة.

يتمسك أبيقور في وجه كل هذه الحتميات بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية من تدخل أى علل خارجية (طبيعية كانت أو إلهية) ويقتصر الفعل البشرى على علة العقل الإنسانى وحده، ونظر أبيقور إلى هذا المبدأ على أنه طوق النجاة للخروج بالإنسان من الحتمية المفضية إلى الشلل هذه، ومن دائرة الأقدار *Fatis avolsa Potestas* فلا يتجرب الإنسان في كل أفعاله إلا وفقاً لإرادته الحرة هو، فلا تختم عليه فعله، ولا لحظة الابتداء - متطلبات الزمان ولا المكان ولا الإرادة الإلهية (١٤). بل عقله فحسب. ومن ثم ينظر أبيقور إلى العقل الإنسانى على أنه أساس التكليف والذى تقوم عليه المسئولية الانسانية عن الأفعال. حيث يوحد أبيقور بين الأفعال المسئولة وبين الأفعال العقلانية، فنحصر

نكون مسئولين عن أفعالنا بقدر ما تكون هذه الأفعال تحت سيطرتنا وتحكمنا العقلى. وبالتالي يؤكد أبيقور على أننا نوضع موضع المدح أو الذم فحسب بالحد الذى نكون به قادرين على تشكيل سلوكنا إستجابة للبراهين العقلية^(١٥). حقاً نحن نطلب اللذة من وراء كل ما نقوم به من أفعال، ونعجب بسبب اللذة عن البعض الآخر، ولكن مفاضلة الأفعال لمعرفة كمية اللذة العائدة من وراء كل واحد منها لا تتم إلا بالحساب العقلى، وهكذا يقوم العقل حكماً وقائداً فى كل أفعالنا حتى وراء تلك التى نطلب اللذة من وراءها.

لقد إنتهج أبيقور نزعة مادية فردية عقلية فى مقابل مادية ديمقريطس الحسية الآلية - لكى يفسح مكاناً فى نسقه للحرية الانسانية، بينما تفرق مادية ديمقريطس الفرد فى البناء الكلى للذرات وتجعله خاضعاً لحركة الذرات الضرورية الحتمية ومسلوب الإرادة تماماً، تؤكد مادية أبيقور على الاستقلالية التامة للفرد، وعلى أنه موجود مادى واقعى حر ومستول عن أفعاله. ومن ثم سعى أبيقور فى فلسفته الطبيعية إلى أقضاء كل تدخل خارجى فى مجرى الحياة الانسانية - لكى يحفظ على الانسان هدوءه وسلامه القسائم فى عقله، ويحميه من الخوف من قوى عنيفة لا تحصى، وطالبه الإنسان بأن يجاهد للإبقاء على حياته الفردية متحررة من الاضطرابات والمخاوف.. وهنا ما سوف نتاوله فى النقطة التالية:-

تحرير الإنسان من مخاوفه:

كانت أولى الخطوات التى اتخذها أبيقور فى نسقه الفلسفى هى السعى إلى تخليص معاصريه من الأوهام والمخاوف المسيطرة على عقولهم وتقف حجر عثرة أمام سعادتهم الكاملة وحريةهم التامة فى هذه الحياة، فرغم أن النظام السياسى الذى عاصره أبيقور، وظروف عصره الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك صورة الكون التى إنغذرت إلى أبيقور من أسلافه، كانوا جميعاً يعيشوا على اليأس والإحباط، ورغم أن أبيقور نفسه فى حياته الخاصة كان يعيش فى فقر ومنفى ومرضى، فإنه قد أعلن تحميله لكل هذا، ونادى بأن السعادة تكمن داخل قدرة الانسان علماً يريد ذلك وطالبه الانسان بأن لا يستسلم إلى اليأس وأن يتحدى المخاوف والأساطير التى تقيد إنطلاقه. وأعتبر أبيقور أن العمل على تحرير الانسان من مخاوفه هى المهمة التى ينبغى أن تضطلع الفلسفة بها. إن عليها أن

تعلم البشر كيف يعيشون حياة عقلية مترفة لا يرتضون فيها سوى بما تغليه عليهم عقولهم الحرة.

كرس أبيقور كل جهوده لتحرير العقل البشرى من خوفين متمركزين بشدة فيه هما: الخوف من الموت، والخوف من الألفه. ولتتفر أولاً إلى معالجة أبيقور للخوف الأول.

لتبديد الخوف المتوهم لدى البشر من الموت ومن العقاب الاخرى يستند أبيقور إلى معيار المشاعر الحسية، فالإنسان لا يشعر باللفه أو بالألم إلا من خلال الحواس، ولما كانت النفس عند الموت تفرى بفناء الجسد - لأنها مادية مظه - ^(١٦) - فلن يعود لدى الانسان بعد الموت أى إحساس، ومن ثم فلن يكون هناك إحساس لا بالعذاب ولا بالنعيم - هذا إن كان هناك أصلاً عذاب أو نعيم آخرى، فإذا كان الأمر كذلك فإن الخوف من الموت وهم كاذب، وعلى الحضيف أن يعود نفسه على الإيمان بأن الموت لا يحتل أى شى لنا، بل هو عرض طارئ فى حياتنا. ومن ثم فعلينا أن نسمى إلى التمتع بالسعادة الكاملة فى حياتنا الدنيا، فهى الوحيدة التى نعيشها. أما الموت فبعض الرقاد الأبدى ^(١٧).

فلا يجب أن يحيل الانسان حياته الوحيدة المتاحة له إلى جحيم بأن يقع فريسة لخوف خيالى من شى لا وجود له. ويعتبر أبيقور أن الخوف من الموت من الاساطير التى اصطنعتها السلطات السياسية لترسيخ أقدام حكمها المستبد، ومنع العامة من الثورة لتحسين أحوالهم، ومن ثم يصبح أبيقور بمعارضه قاتلاً "أيها الحمقى لم تفرعون مملاً لا يمكن على الإطلاق أن يحسكم بسوء؟؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالألموت بعيد عنكم وعندما تموتوا فلن تشعروا بشى، ولن تعرفوا حتى أنكم متم إنكم سوف تكونون فى راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا" ^(١٨). ويكرر لوكريتيوس تلميذه نفس النداء فى موضع آخر من قصيدته "فى طبيعة الأشياء" حيث يوصى الإنسان بأن يتقبل الموت على أنه لا يحتل شىء له " أنه لينطق لغواً ذلك الذى يقول إنه يخاف الموت، ليس لأن هذا الأخير سوف يسبب ألماً عندما يهجم عليه، وإنما لأنه يؤلم فى تصور حدوثه تصوراً مسبقاً، وذلك لأن من النفاهة أن تشعر بالألم بشكل مسبق من شى عندما سوف يحدث لك أصلاً لن يسبب ألماً" ^(١٩). لقد كانت الرسالة السقى ود أبيقور أن يوصلها إلى الانسانية هى أن يد الموت البيضاء تتقودنا بلطف إلى نوم لذيذ لا تعكر صفوه الأحلام

ولا الكوايس.. فلنستمع إذن بحياتنا الحاضرة وكأفها رقصة فانية في وضع النهار بين لخطتين خالدين من النوم اللذيذ^(٢٠). حقاً لا ينكر أبيقور - وما كان له أن يفعل إن أراد - أن الموت ضرورة محتومة علينا جميعاً نحن البشر، وإنما يتكرر على الإنسانية فحسب أنها وقد علمت بمحتمة الموت، وإله ليس أمامها من فرص للسعادة سوى حياتها الدنيا فحسب، قد غفلت عن هذه الفرصة الوحيدة المتاحة واقامت مناحة طويلة على ألوان من العذاب تنظرها بعد الموت هي أصلاً غير موجودة. والانسانية بهذا تضيع الفرصة الوحيدة التي أمامها للسعادة، وهذا ما يستكره منها أبيقور بشدة. إنه يدعو الانسان لأن يفيق من أوهامه وأن ينهل من مورد السعادة المتاح له أقصى ما يستطيع، فلا حياة بعد الموت، والأحقق هو من يضيع الفرصة الوحيدة أمامه للحياة السعيدة، وعنى نفسه أو يخفيها بأشياء لا وجود لها أصلاً.

هذا عن الخوف الأول الذى إهتم أبيقور بتبديده وتحرير الانسان منه. أما الخوف الثانى فمرتبط بشدة بالأول، إنه الخوف من الألهة، والتهويل من قوتها وجبروتها حيث كان يُنسب إلى الألهة آنذاك أشكال متنوعة من التدخل الإلهي في حوادث العالم. إذ كان يتصور أن الألهة عندما تغضب ترسل الصواعق والكوارث لمعاقبة المعاندين لحكمها، فعاش اليونانيون قبل أبيقور وفي عصره في هول عظيم من هذا الجبروت المتفطرس. فكان اليوناني يشعر في كل حركاته بضرورة أن يتجنب سخط الألهة وأن يفوز برضاها، فنجد أن واجباً عليه في كل خطوة أن يستشير عرافاً ليكتشف ما يستحسنه الإله منه أن يفعله أو لا يفعله فيتمثل للأمر، وبالطبع لم يرض أبيقور عن سلطان هذا الخوف الخرافي في رأيه - على معاصريه، وهو الذى آل على نفسه أن يحطم كل ما يعوق تحقيق الحرية الانسانية من قيود فكان لابد أن يشن هجومه على هذا الخوف بدوره.

حقاً آمن أبيقور بوجود آلهة في منطقة وسط بين الأرض وبين السماء، وأنما كانت ذرية شفاقة تسمو على البشر وتمتع بنعيم دائم وسعادة كاملة لا يخاطبها أى قدر من التعب والشقاء. وأعتبر أن اساس الإيمان في وجود مثل هذه الكائنات أساس حسي - يتمثل فيما يترأى للناس في أثناء النوم واليقظة من أشباح وصور شفاقة لهذه الكائنات^(٢١). وهو أساس قريب جداً من الاساس الذى قال به ديمقريطس من قبل. واكفى أبيقور بذلك ولم ينسب أى فاعلية ولا سيطرة لهذه الألهة على العالم. فلم ينظر

أيقور إلى الكون على أنه من خلق الآلهة، إذ لو كان حقاً كذلك لما كان مشتتاً على الإطلاق على النقص الشديد القائم فيه حالياً^(٦٢). كما أنكر أيقور وجود أى عناية إلهية في العالم، بل كان العالم لديه يسير سراً إلهياً وفقاً لقوانين الحركة الذرية، ونفى وجود الآخرة والحساب الآخرى، ومن ثم انتهى إلى جعل يد الآلهة مغولة تماماً عن أى نشاط أو فاعلية في هذا العالم.

رفض أيقور التسليم بوجود عناية إلهية تشمل الوجود برعايتها على نحو ما تقول به الرواية^(٦٣). إذ وجد أن القول باعتناء الآلهة بكل صغيرة وكبيرة كما يدور في علاننا - فيه قضاء على سعادتها وراحتها الكاملة. حيث سوف تشغل نفسها بمشاغل كثيرة تقض مضجعتها، وتغص عليها سعادتها وهذا ما لا يصح قوله مع كلماتها "من الغل الإعتقاد بأن الآلهة هي التي ترسل بالرياح والزوابع وتثير الفيضانات والكوارث الطبيعية إنتقاماً من البشر، فالجهل والحمق هما اللذان يجعلان البشر يفزعون من الأحداث الطبيعية معتبرين إياها نذيراً من الآلهة"^(٦٤). ويأخذ لوكريتيوس بعد هذا النص في حديث مطول يؤكد فيه على أن الآلهة تترك أمور الحياة حرة خالية من العناية، وأن الاعتقاد في إهتمام الآلهة بالمصالح الإنسانية المستقبلية - يعد زعزعة للهدوء الإلهي المطلق ويقود إلى التشوش وعزو قيادة تعسه لهم "فيا أيها الحمقى - المؤمنون بقدرة الآلهة المطلقة، ويا أيها السذج الغافلون عن ذلك الذي يمكن أن يكون، وذلك الذي لا يمكن أن يكون، والغافلون عن الحدود والانساق الدقيقة، تناسوا تماماً هذه التراهاث - إنني أطلبكم أن تسقطوا هذه الأفكار غير الجديرة بالآلهة والعربية عن صفاتهم فهي إهانة علنية لجلالهم المقلمة"^(٦٥). ويشير لوكريتيوس مرة أخرى إلى نفس التحذير في الكتاب الثالث من القصيدة^(٦٦). كما يذكر أيضاً قول أستاذه أيقور إلى "ميموس" Memmius من غير المعقول ما يُقال يا ميموس من أن الآلهة قد ربت الطبيعة بحيث تفيد الإنسان وأن لها بموجب هذا حق الطاعة والخضوع عليه، إذ ما الفائدة التي تعود عليها من هذا الإعتراف بالجميل من جانب البشر^(٦٧)؟

لا يرد إنكار أيقور لوجود العناية الإلهية في قصيدة لوكريتيوس فحسب، بل ترد إشارات إلى ذلك - وإن تكن غير مباشرة - في النصوص المنحوتة من أيقور نفسه. ففي رسالته إلى تلميذه مينيس ينصح أيقور تلميذه بأن يؤمن بأن الآلهة كائنات حية

سعيدة، ويخبره من إعتاق الأفكار الغريبة عن الألهة التي لا تتناسب مع سعادتها ويقول "إن الألهة موجودة ولكنها ليست كما يعتقدونها العامة، فهي لا ترعى العالم كما يعتقدون أنها تفعل، أن الذنديق ليس من ينكر الألهة بل من ينسب إلى الألهة ما تعتقده العامة"^(٢٨). لأن أفكار العامة عن الآلهة ليست أفكاراً صحيحة بل آراء مخلوطة، وعلى رأس هذه الآراء النظر إلى الالهة على أنها مصدر أشنع المصائب للأشرار، وأنها تفضل من يطعمها، وتعتبر كغريب من لا يكون كذلك^(٢٩).

وفي رسالته "في الألهة" يؤكد أبيقور على رأيه السابق في تمتع الألهة بالسعادة التامة، وعلى عدم إهتمامها بصلاتها، وأنها لن تغتم لو أهملناها "إنما سعيدة لا تعانى من المصاعب ولا تجلب المصاعب على الآخرين"^(٣٠). ويقول أبيقور كذلك "إن الآلهة بعيدة بعداً لا تستطيع معه أن تضركم أو تنفعكم، فلا تستطيع أن تراقبكم أو أن تحكمكم على أعمالكم، أو أن تقذف بكم إلى الجحيم، أما الألهة الخيثة والشياطين، فهي أوهام تعسة تصورها أحلامنا"^(٣١). ويقرر واقعه أن الألهة لا تعمل، ولا تتورط في أى نشاط ممن شأنه أن يحد من سعادتها ويوجه اللوم إلى الرواقين لجهلهم الإله منشغلاً بأمور العالم، ويعبرهم بأن إلههم ليس إلهاً حقاً، بل كائن يدور بلا راحة حول السماء، ومتورطاً في أعمال شاقة متعبة لا تضح بالإله، وينتهى من حديثه إلى تعنيف الرواقين بقوله "لقد اقمتم على رقابكم سيداً أبدياً يجب أن تخشوه فمراً وليلاً، وجعلتموه يستبق الأمور بفكره ويلاحظ كل شئ مما قادكم إلى الإيمان بحكم القدر"^(٣٢).

هكذا من أجل الحفاظ على إنسانية الإنسان وحرية في هذا العالم، أنكر أبيقور فكرة التدخل الإلهي في شئون عالمنا تماماً. وأعتبر أن مصدر سعادة الإنسان الكاملة في هذا العالم هو المعرفة، إذ أن الحكمة هي التي تحرره من الخوف من الآلهة. فلا شئ من حيث أصل وعمل العالم يجب أن يعزى إلى تدخل الآلهة، ويخبر تلميذه **هسيودوت** من الإيمان في موجود إلهي يتحكم وينظم الحركات الخاصة بالإجرام السماوية - فلا الإلهية ولا أى أحد غيرها - كما يقول أبيقور في رسالته إلى هذا التلميذ - تتدخل أجزاء العالم وتتحكم فيها^(٣٣). ويسوق **لوكريتيوس** في مطلع الكتاب الخامس من القصيدة أربعة براهين على إنعدام وجود أى عناية إلهية في العالم:- الأول أن طبيعة الآلهة أنها كائنات شافهة تماماً، في حين أن العالم خليط خشن كثيف، فهو إذن غير ملائم لعملها لإختلاف

طبيعتها. ثانياً:- لا يمكن أن تكون الالهة قد خلقت العالم لمصلحتها الخاصة، لأنها كما قلنا من قبل كائنات كاملة السعادة، ولا تحتاج إلى شئ آخر غيرها. ثالثاً:- ولا يمكن أن تكون الالهة قد خلقت العالم لمصلحة الانسان إذ ما حاجة الالهة إلى أعترافه بالجميل لها، وما هي الخسارة التي كانت سوف تحمل بالانسان إذا لم يخلق العالم على الإطلاق؟؟ وحتى على فرض أن الالهة قد فعلت ذلك فلماذا خلقت عالماً كهذا الذي نراه ضعيفاً وعزراً على الانسان - هل كانت عاجزة عن إكماله؟؟ أن الحياة التي تحيط بنا إن هسى إلا مهزلة فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهي، فلا يوجد إله عاقل يأمر ببناء معبد تمجيداً له ثم لا يلبث أن يهدمه من أساسه بضربة صاعقة يزلها به (٣٤). رابعاً وأخيراً:- كيف أمكن للالهة أن تخلق عالماً ليس لديها غرض مسبق له؟؟ (٣٥) وأنهى لوكريتيوس إلى أن العالم نشأ ويعمل ويتحرك بواسطة الحركات الطبيعية للذرات المتحركة بواسطة المصادفة.

أصر أبيقور وملوسته على تذيب الصور التقليدية للألوهية بشكل يحفظ ويصون الحرية الانسانية، وبعوا الخرافة التي سلبت من الانسان كرامته وفاعليته الحرة، وجعلته كائناً خضوعاً لأجمة الخوف. فراح لوكريتيوس انشاء حديثه عن التقدم البشري ونشأة الحضارة ينسب كل الابتكارات إلى البشر وحدهم دون أدنى إشارة إلى تدخل قوى خارجية إلهية. فليست هناك آلهة للأكتشافات التي أدت إلى تقدم الانسان على سطح الأرض كما كانت تزعم الميولوجيا القديمة. ولوكريتيوس بهذا يعكس إيمان استاذة بسيادة الانسان بعقله على هذا العالم فهو مملكته الخاصة ومن تشييد إبداعه وحده (٣٦). كما تلاشى على يد أبيقور كذلك فكرة أن الإله قوة متعسفة، واضمحى فحسب هو المثل الأعلى للموجود الكامل السعادة الذي على البشر أن يقلدوه. وكان هذا أبرز الأسباب - في رأى البعض - التي جعلت أبيقور يبقى على الالهة اصلاً في نسقه. فرغم أن أبيقور يسلب عن الالهة كل فاعلية، فإنه يرى أن هناك عملاً غير مباشر لهم، هو أنهم يقومون كأظمة عليا لحالة الخلو من المصوم (ατραχια) التي ينبغي أن يقلدها البشر في حياتهم (٣٧). وكان من الاسباب الأخرى التي جعلت أبيقور يبقى على الالهة في نسقه أيضاً أن البشر جميعاً قد اتفقوا على وجود الالهة ولديهم عنها فكرة، وما يحدث لنا من أفكار لا بد أنه ناتج عن حقيقة موجودة (٣٨). ويوصينا أبيقور بضرورة أن

تجارى العرف ونشارك في الصلوات إلى الألهة لا عن إيمان بأن هذا سوف يعود علينا بالنع، وإنما لفكرة أنه يجب أن نعني بكانات تفوقنا قوة وذكاء. فلا تساهم الالهة إذن بأى نصيب مباشر في الانشطة البشرية، ولو كانت الصلاة تعود بأى منفعة على المصلى - لفنى الجنس البشرى عن بكرة أبيه - طالما أن البشر يدعون بشكل دائم أن تحمل الكوارث بالواحد منهم أو بالآخر^(٣٩).

هكذا تنتهى من متابعتنا السابقة محاولات أبيقور تحرير الجنس البشرى من هواجسه التى تطبق عليه، ووضعه على طريق الحرية والانسانية الحقبة بأن نصادق على تعجيد تلميذه له بأنه "قدم خدمة جليلة إلى الانسانية، بتحريره الجنس البشرى من أوهامه ومن الفرع الرهيب من الالهة"^(٤٠). وأن نتفق مع شيشرون فى قوله "لقد نجحنا أبيقور من كل هذه المخاوف وأقتادنا إلى الحرية، فلن نخاف بعد ذلك من أولئك الذين أدركنا يقيناً أن الهم لا يصيبهم ولا يسبون هموماً لغيرهم"^(٤١). إن أبيقور الذى اعتنى النظرية من اسلافه لم يرحم هؤلاء من تعنيفه الشديد لهم، لأنهم لم يتجاوزوا مباحثهم أبداً من أجل تحرير الجنس البشرى من المخاوف بل عاملوا هذه الأمور باللامبالاة مما قادهم إلى الحتمية الطبيعية الصارمة^(٤٢).

إذا أمكن تحرير الانسان من كل هذه الأوهام تماماً، وتبته الإنسان إلى عقله واتبع ما يملكه عليه هذا العقل من أمور، أمكنه أن يحقق حريته وسعادته، وإن يفوز بحالة الهدوء النفسى (الأتراكسيا) وهى حالة سلبية من السعادة نظر إليها أبيقور على أنها المشل الأعلى المروم فى هذه الحياة. وطريق الانسان الوحيد إليها هو الحرية النفسية من كافة الضغوط الخارجية، فكيف يتنى للإنسان تحقيق ذلك؟؟

القول بالإحراف الذرى وإثبات الحرية الاتصائية:

تعرفنا فى الصفحات السابقة على جوانب الشق السلبى فى تصور أبيقور للحرية الإنسانية، الذى أزال فيه كافة القيود التى من الممكن أن تقيد انطلاق الإنسان وتحد من تحرره، فلا وجود للحبر الإلهى، ولا للحتمية الطبيعية، ولا للمخاوف النفسية، وليس هناك سوى الانسان وفعله الحرة. وآآن جاء دور الحديث عن الشق الإيجابى من هذا التصور، والذى يتمثل فى: اعتناق أبيقور لمادية ديمقريطس النظرية والتعديلات التى يدخلها عليها لتسمح بقيام الحرية الإنسانية فى العالم.

لقد كان أبيقور فيلسوفاً مناصراً للواحدية المادية، فالعالم مؤلف من المادة وحركتها فحسب، فكل شئ في العالم بما في ذلك النفس الانسانية والألوهة مؤلف من الذرات المادية المتحركة حركة ذاتية من أعلى إلى أسفل بفعل نقلها في خطوط منتظمة. وهذا ما أكد عليه لوكريتيوس أكثر من مرة في الكتاب الثالث من قصيدته^(٤٣). أما عن الكيفية التي بما قد نشأ العالم، فهي في تصور أبيقور: أنه بعد ما كانت الذرات تتحرك حركة دائمة منتظمة في مسارات راسية حدث فجأة انحراف طفيف مصادف في مسار بعض الذرات الطبيعي مما جعلها تميل قليلاً عن مسارها وتصلطم بالذرات الأخرى المجاورة لها، فحدث من جراء ذلك اصطدام كوني عام على أثره اشتبكت وتجمعت الذرات المتشابهة بعضها إلى جوار البعض في وحدة واحدة فتجمعت الذرات الثقيلة في أسفل فتألف العنصران الماء والتراب وتجمعت الذرات الخفيفة معاً أعلى فتألف منها العنصران الهواء والنار. ومن العناصر الأربعة تكونت كل الموجودات في العالم^(٤٤). وكان القول يحدث الانحراف المفاجئ في حركة بعض الذرات هو التعديل الثاني الذي أدخله أبيقور على ذرية ديمقريطس، في حين كان التعديل الأول القول بأن للذرات ثقل بعد أن كانت متعلمة الوزن لدى ديمقريطس. وهذه الإضافات نجح أبيقور في حد كبير في إستبعاد إحتمال وجود خلق إلهي للوجود، وكذلك إستبعاد أى تدخل فيه من قبل الضرورة التي قال بها ديمقريطس من قبل.

غير أن الفاتلة الأعظم لإدخال فكرة الانحراف النزي^(٤٥) Swerve المفاجئ من فائدة نشأة موجودات هذا العالم، كانت لدى أبيقور - إن هذا يمررنا من التصور القاتل بوجود قدر صارم غير شخصي، ويثبت وجود الإرادة الحرة الإنسانية، وذلك لأن الذرات تنحرف عن مساراتها بفعل إرادتها هي نفسها الحرة وليس بفعل أى ضغوط خارجية عليها كما يروى شيشرون عن أبيقور^(٤٦). ولما كان العقل البشري يتألف من ذرات مادية، ولما كان هو أيضاً مصدر الحركة في الإنسان، فإنه بالتالي يكون حسراً في أفعاله. وتفسير ذلك أن النفس الانسانية مادية بسيطة ومتماثلة عند الناس جميعاً. ومما يؤدي إلى أختلاف أنماط الناس، هو إختلاف الطريقة التي بما تنظم ذرات هذه النفوس من شخص لأخر. وتألف نفس كل إنسان من أجزاء ثلاثة: - النفس والقلب وجزء ثالث عظيم الشفافية هو ما لا يمكن تسميته، وينسب أبيقور إلى هذا الجزء الأخير:

القدرات الذهنية التي ينسبها أرسطو إلى العقل. ويسمى أبيقور هذا الجزء الخير أحياناً. بأسم "الجزء العقلاني في النفس" [الأنیما = النفس Anima] ويجعل مركزه الصدر، ويشير إلى وجود جزء آخر من النفس غير عقلاني منتشر في الجسم كله ومسئول عن النزعات غير العقلانية ويسميه أبيقور [الأنیموس Animus] ^(٤٧)... وما يحدث عند الفعل هو أن الجزء العقلاني من النفس [الأنیما] يصدر الأوامر إلى الأنيموس المنتشرة في أعضاءنا الحسية بالاقبال أو بالأحجام عن الفعل، فيقبل الانسان على الفعل أو بحجم عنه، ولما كانت ذرات الأنیما حرة في حركتها فإن أفعال الانسان التي تصدر عنها تكون حرة بدورها.

إستطاع أبيقور بإدخال فكرة الانحراف الذري أن يحرر الإنسان من جانب من قبضة الضرورة الآلية، فذرات العقل الانساني تنحرف تلقائياً فتقدم على فعل شئ معين أو عدمه وفقاً لما يروق لها، وهذا هو فعل الإرادة - فيما ظن أبيقور ^(٤٨). ولهذا كسر أبيقور مقررات القدر بواسطة مقررات الطبيعة، إذ اعتبر قوانين الذرات وحركتها قوانين حيوية تلقائية. ولم يكفى أبيقور بإقصاء كل الضغوط والقوى الخارجية عن حركة ذرات العقل الانساني الحرة بل وابتعد عنها أيضاً كل ضرورة داخلية في الانسان نفسه. إذ لا تحكم ذرات العقل لديه - كما يذكر شيشرون - بواسطة قتلها حكماً تاماً مطلقاً، حتى لا يقال إن العقل مُقاد بواسطة الضرورة الباطنية ^(٤٩). وإنما هي ذرات حرة في حركتها بالمعنى الأتم للكلمة. فلا يتألف الوجود الإنساني السعيد في رأى أبيقور من مجرد عمل ذرات النفس، بل آمن بأن الموجودات البشرية قوى فاعلة أخلاقية مستقلة وعالية - بالمعنى الكامل - ومعتقداتهم ورغباتهم وأهدافهم نابعة من عقلهم الخاص، وسعادتهم تحت تصرف سلطتهم، وإلا لما كانوا مسئولين عن أخطائهم ومحاسبين عليها أخلاقياً وجنائياً ^(٥٠).

فلا يعتمد الفعل الإنساني الحر - في رأى أبيقور - على العلل الخارجية إصطدامات الذرات، ولا على العلل الباطنية التي تتمثل في حركة ذرات النفس الإنسانية الناشئة من قتلها، وإنما يكون العقل الإنساني عرضة للانحراف كما يريد إلى الجهة التي يختارها دون أى إجبار. وقد أشار لوكريتيوس إلى هذا الإنكار الأبيقوري للضرورتين الخارجية والباطنية على الفعل البشري، وأكد على أن إرادة الانسان وقلوبه

على التقرير والبت من الممكن أن تنصر على بناء جسمه الطبيعي، إذ لو كان العقل يبنى في لحظة الميلاد، وأن أفعالنا تخضع علينا بواسطة الوزن الثابت للنزات عقولنا، فسوف يكون من المعنى إصلاحاً تاماً، ولن تشيأ أى صور من التائب على الإطلاق^(٥١). ومن المؤكد أن الذى دفع الأبيقوريين إلى إدخال القول بالإنحراف النزى إلى دراساتهم السيكولوجية كان الدافع الأخلاقى السابق. إذ أن هذا الإنحراف يحمينا من الحمية الأخلاقية الباطنية، وفي الوقت نفسه من القدر الرواقى ومن سطوته^(٥٢). وقد وحد أبيقور بين الفعل الحر المستول وبين الفعل المتعمد المتخذ بناء على تروى عقلى. وهو فى هذا يتفق مع أرسطو إصفاً تاماً، غير أن علينا أن نلاحظ شيئاً هاماً هنا - أشار إليه الأستاذ ريت - هو أن أبيقور لم يربط وبطاً مطلقاً ومحضاً بين صدور الفعل الحر من الانسان وبين حدوث إنحراف نزى فى النزات المؤلفة لعقله، إذ لو كان أبيقور قد فعل ذلك لكان قد أوقعنا بدوره فى نير الضرورة الباطنية، وإنما كان جوهر نظريته هنا هو أن عقلاً وحده هو الذى يتحرر - مرة وإلى الأبد - وبواسطة الإنحراف النزى من الحتمية والضرورة وليس كل فعل أو قرار بفعل منفصل يصدر منا هو الذى يتحرر. وإن إنحرافاً واحداً يكون كافياً على وجه التمام لإثبات أن أسلوب ونهج العقل البشرى لا يحدد تحديداً مطلقاً قبل الميلاد بفعل القدر^(٥٣).

قد يُعترض على مساواة أبيقور السابقة بين الفعل الإرادى الحر وبين الفعل العقلانى، يزعم أنه لا وجود أصلاً للفرقة الثانية بين فعل عقلانى وآخر غير عقلانى لدى أبيقور - طالما أن أبيقور يجعل كل كائن حى يسعى دائماً وراء لذاته كهابة مطلقة، وأن اللغات كانت جديدة، وأن الفعل لديه هو إستجابة آلية لكثير ما فحسب^(٥٤). وهو يعترض لو كان أبيقور قد سمعه لكان سوف يقابله من كفيه مستكراً ورافضاً إياه. إذ أن هذا الاعتراض لا يراعى واقعة أن العقل نفسه لدى أبيقور كان بناء مادياً، فصل أبيقور فيه بين جزء عاقل بالغ الشفافية هو الانيما وجزء آخر غير عقلانى كثيف هو الانيموس، وقال يانصايح هذا الثانى دائماً لتوجيه الجزء الاول. فلم تكن كل الافعال لدى أبيقور مادية جسدية نابعة من الجزء الشهوانى فى النفس كما يزعم هذا الاعتراض. حقاً يؤمن أبيقور بما للشهوات من تأثير عظيم علينا غير أنه يؤكد فى الوقت نفسه على أننا نتروى حول هذه الرغبات، وندرس أى الأنشطة يمكن أن تقودنا إلى أعظم قدر من

المتعة وتبعدنا عن الألم الأعظم، ومن ثم فللافكار والمعتقدات العقلية دورها الفعال في توجيه سلوكنا، وضبط وتصويب رغباتنا وإنفعالاتنا. فضلاً عن أن بعض الإنفعالات تكون قائمة على إعتقادات خاطئة، وبالتالي من الممكن أن تصحح عن طريق تصحيح هذه المعتقدات^(٥٥). بل تلعب المعتقدات العقلية دوراً كبيراً في الآلام الجسدية وفي إستجاباتنا العقلية للألم. فعندما نعتقد أن الآلام الشديدة مثلاً سوف تستمر فحسب فترة وجيزة فلن تكون هذه الآلام مقلقة بشكل عظيم لنا في هذه الحالة^(٥٦). ولعل لوكريتيوس قد قصد هذا التصور عن قوة العقل على سلوكنا عندما قال " إن الفعل الحر يؤكد العقل ذاته فيه، فالعقل هو الذى يقرر الإقدام على الفعل أو الإمتناع عنه حسب الأسلوب الموجود بشكل مسبق لقراراته. ومن ثم فإن القرار الذى يكون في مقدورنا ونحن مسئولين عنه هو القرار النابع من شخصيتنا"^(٥٧). وقد اشار أبيقور نفسه إلى ذلك في كتابه " في الطبيعة " عندما قال "لا يرجع فشل بعض البشر القادرين بشكل طبيعي للوصول إلى هذه الغاية أو تلك إلى الذرات وإنما إليهم هم أنفسهم، لذلك نتعارك معهم ونلقى عليهم بالمسئولية. إذ أن هذا الخطأ راجع إلى نزوعهم النفسى الخاص وإلى تصوراتهم وميولهم"^(٥٨).

لكن إذا كانت الفعالة الحرة نابعة بهذا الشكل مما عليه علينا عقلاً التلقائى الحر، وكان هذا العقل - في رأى أبيقور - انعكاساً لشخصيتنا الكلية ألن يعيدنا هذا مرة أخرى إلى الحتمية؟؟ طالما أن شخصيتنا في جوهرها هى تجسيد لبناءنا النفسى الذى نتألف منه بالطبيعة وليس بإختيارنا وتعبير كذلك عن ميولنا وإستعداداتنا التى نولد ونحن مزودين بها؟؟ يرفض أبيقور مثل هذه الحركة التفسيرية التى تعيدنا مرة أخرى إلى الحتمية، إذ لا يخافه شك في أننا مسئولون نحن البشر - مسئولية كاملة - عن بناء شخصياتنا، فهذا البناء - كما يقول أبيقور- من صنعنا نحن أنفسنا منذ البداية، والأشياء التى تتبع بالضرورة من خلال إنطلاقتنا لما يحيط بنا تكون في مجملها من جريتنا ومعتمدة على أفكار ومعتقدات من صنعنا أنفسنا، وكوننا نلوم ونؤنب المقصرين دليل على أننا أحرار في أفعالنا. وإلا كنا واقعين في التناقض الذاتى، كيف نلوم ونحمل المسئولية على ذلك الذى لا يملك الانسان التأثير عليه. بل إن إختيارنا القول بأن كل شئ مفروض علينا - ولا زال الكلام لأبيقور - دليل على أن هناك إختياراً وهدماً

للإعتراض السابق، إن من يقول بهذا الإعتراض يهدم نفسه بنفسه ^(٩٩). وينتهي أبيقور من رده إلى أنه لا يوجد عقل من الممكن أن يصبح مبرمجاً برمجمة كاملة منذ النشأة الأولى، أى موزعاً بشكل كامل على أساليب وطرق معينة للأفعال، وغير مستجيب بشكل تام للنصح الأخلاقي، فدائماً ما يكون العقل قابلاً للتعديل والتحول إلى أبعد حد ممكن. ففعل النصح والحث على الفضيلة يصلم العقل بذرات جديدة من الكلام مما يجعله يتأثر بذلك لا محالة ^(١٠٠). فلا يكون الانسان لدى الأبيقوريين مختاراً ومستولاً عن إختياراته الجزئية في الأوقات الجزئية فحسب، بل ويكون مختاراً بشكل حر لإتجاهه الشخصى العام الذى ينتهجه نحو مجال معين كالألهة أو الموت مثلاً ^(١٠١).

وإستناداً إلى دحضه لهذا الاعتراض التقهقرى يعلن أبيقور أن بوسع أى امرئ في أى مرحلة من عمره أن يعدل من رغباته، ويغير من شخصيته في ضوء ما يستجد من براهين عقلية متروية لديه. فيصبح المرء سعيداً بعد أن كان شقياً أو العكس، ويستبعد أبيقور تماماً أن تكون العادات والميول النفسية من الممكن أن تصبح عوامل قسرية في ذات الإنسان بشكل لا يمكن فيه أن تُعدل تعديلاً كاملاً ^(١٠٢). وأمن في الوقت نفسه أن بإمكان المعرفة وحدها أن تحدث إصلاحاً بهذا الشكل. وأبيقور بهذا على إختلاف مع أرسطو الذى يستبعد تماماً إمكانية أن نعدل من شخصيتنا بعد بناءها للمرء الأولى. ومن ثم يكون أبيقور في ذلك أكثر تمسكاً بالحرية الانسانية من أرسطو، إذ الانسان لديه حر في إختيار نمط الشخصية الذى يريده حيثما شاء في حين لدى أرسطو يختار المرء نمط شخصيته مرة وإلى نهاية العمر. لقد آمن أبيقور بقدرة العقل الكاملة على تهذيب الشخصية، وإعتبر أن تحكمنا في نوعية شخصيتنا العامة نابع من تصميماتنا العقلية، ومقدور العقل أن يغير أى شئ موروث. إن أبيقور في حقيقة موقفه يرفض المقتدتين اللتين يركز عليهما برهان التقهقر نفسه، إذ في إعتقاد أبيقور أن الشخصية لا يمكن أن تكون على الإطلاق من الرسوخ والنيات لدرجة أنها تفرض علينا فعلاً معيناً، ولا أن إختياراتنا ونحن أطفال نتم علينا نموذج شخصيتنا القادم وتعين بشكل كامل افعالنا التى سوف نفعلها عندما نكبر ^(١٠٣). يقول لوكر يتيوس "تختلف الطباع والعادات الشخصية المتنوعة للجنس البشرى إختلافاً عظيماً، لكننى أرى أن هناك شيئاً واحداً من الممكن تأكيدنا هنا وهو أنها صغيرة جداً تلك الآثار المتبقية في طبائعنا التى يكون العقل عاجزاً

عن إقصاءها منا، فلا شئ يمكن أن يعوقنا عن عيش اشكال الحياة الجديرة بالآلهة عندما نريد ذلك (٦٤).

كانت كل الأفعال التى يفعلها الإنسان إنطلاقاً من قواه الباطنية وحدها لدى الأبيقورية - أفعالاً حرة، بل وتطرف لوكريتيوس بعض الشئ فقال إن كل الأحداث فى الكون عرضية ولا وجود لأى ضرورة عليها. فكانت التعددية والعرضية صفتين جوهريتين فى بناء العالم الأبيقورى. ولا يكفى لوكريتيوس مثل أساذه بعزو الأفعال الحرة إلى البشر وحدهم بل ويعزوها كذلك إلى كل الحيوانات المنتشرة فى العالم، إذ يتساءل مستكراً من أين توجد الإرادة الحرة لدى الحيوانات المنتشرة فى العالم أجمع إذ كانت كل حركة متصلة دائماً وتنشأ من حركة قديمة سابقة عليها فى نظام دائم؟؟ من أين تأت هذه الإرادة التى تكون مستقلة عن تصريف الأقدار - ومن خلالها يتجه كل واحد منا إلى الموضوع الذى يقاد إليه؟؟ ويجيب على ذلك بأن الإرادة هى التى تعطى بلا شك بدايات هذه الأشياء بلا شك، وتبعث بالحركات الحرة عبر الاعضاء الحسية (٦٥).

والطريقة التى بها يتم ذلك هى: أن الحركة تنشأ من القلب وتتغل بشكل مباشر من إرادة العقل إلى الأعضاء الأخرى. فهناك لدى الأبيقورين علة أخرى للحركة غير الاستعدادات النورية، ومنها تولد القوة المحركة فىنا. وهذه العلة هى الانحراف النورى الذى لا يقع فى موضع ولا مكان معين ولا فى وقت معين بل يحدث بشكل لا تخطيط ولا توقع فيه فيتجه العقل إلى هذا الموضوع أو ذاك، فلا توجد ضرورة باطنية فى كل سلوكه، ولا يكون مقهوراً على أمره.

فلا يتطرف الأبيقوريون إلى هذا الحد الذى ذهب إليه لوكريتيوس، فى عزو حرية ومسئولية إلى الحيوانات عن أفعالها. بل يكفى معظم الأبيقورين بعزوهما إلى الانسان وحده فمن المرجح أن أبيقور يسقط المسؤولية عن الحيوانات البرية على أفعالها، وذلك لأنه تنقصها السيطرة المطلوبة لذلك على رغباتها الفطرية عكس بنى الانسان (٦٦). أما الحيوانات الأليفة فيميل الأبيقوريون إلى عزو درجة ليست كاملة من المسؤولية إليها، فنحن نلومها على أخطاءها ونوبجها بعض الشئ لأننا نتوقع منها أن تظهر قلداً من السيطرة على رغباتها الفطرية. أما الأطفال فيبدو أن أبيقور لا يعزو إليهم أى قدر من المسؤولية، وأغلب الظن أن الاتجاه العام للأبيقورية - طبعاً باستثناء لوكريتيوس -

يقصر الفعل المستول على الراشدين العاقلين، الذين لم تغد قواهم على التروى العقلى بفعل الصغر أو المرض^(٦٧).

ويكفى نظرة سريعة إلى تصور أبيقور للكيفية التى بها تحدث الأفعال البشرية لبيان كيف تقف الإرادة الحرة لديه وراء كل فعل يصدر من الانسان إذ أن ما يحدث عندما نعمل ما هو أن هناك صورة ذهنية تبرز أمام العقل فتضجر فى العقل مشاعر الانجذاب أو الابتعاد إلى الشئ الذى عرضت صورته هكذا أمام ذهننا - وفقاً لطبيعة ونوعية نوازعنا المصاغة فإذا كان الفعل يبدو مناسباً ومحققاً للذة لنا - فسوف تنشأ عن ذلك رغبة داخل عقولنا إلى إنجازها فتجرحه والعكس صحيح، إذ من الممكن من وقت لآخر أن نقبل أو نرفض هذه الرغبة وفقاً لحالتنا النفسية الحرة. فإذا كان قرارنا النهائي هو قبول هذه الرغبة فإنه يصدر قرار بالتحرك والسير - يصدر من العقل لينقل عبر الانيموس إلى الأعضاء المعنية بالأمر فتتحرك نحو الشئ والعكس تماماً يحدث لو كانت النوازع النفسية لدينا تقول بالإحجام عنه^(٦٨). فالنتيجة بهذا هي المرشد لنا فى جانب مهم من الواقع، ففى إتقانها أو إحجامنا عن الأفعال نبحث عن اللذة ونحاشى الألم، ولا يتم هذا إلا من خلال القرار العقلانى الحر والذى تقوم عليه المسئولية الأخلاقية. ولا شك أن أبيقور متأثر فى هذا كله بنظرية أرسطو فى الفعل الحر السابق عرضها فى الفصل السابق. إذ لقد كانت الأفعال الانسانية الحرة لديها ردود أفعال عقلية على مشيرات حسية، ولكنها لم تكن مجرد ردود أفعال آلية جامدة من الممكن لتبؤ بها سلفاً، بل كان رد الفعل العقلى - فى نظر الأبيقوريين - على الصور الحسية غير محدد المسار ولا التوقيت ولا القوة. فالإنسان لديهم قادر على إستعمال قوته الاختيارية الإرادية لعقله فى السيطرة على حركة جسمه حتى إلى درجة مقاومة ضغط أى قوة خارجية. يقول لو كركيوس "أنا عندما ندفع إلى التحرك للأمام بدفعة خارجية من الخلف ضد إرادتنا، فإن هذه الأخيرة تتدخل فتدفع بدورها الأعضاء إلى المقاومة الا ترى أنه رغم أن هناك قوى خارجية تدفع الكثير من الناس إلى الأمام بحيرة إياهم فى العالم ومزحزحهم عن رغبتهم أن يظل هناك شئ ما باقياً فى النفس وقادراً على المقاومة؟"^(٦٩).

الوظيفة التى يعزوها أبيقور إلى العقل إذن - فى ضوء تفسيره لكيفية حدوث الفعل البشرى الحر السابق - هو أنه يعمل كمبدأ للحياة والنشاط التلقائى الحر. إذ بهذا

الشيء القائم في صدورنا نتحرك حركتنا الحرة نحو طلب اللذة. إن إرادتنا الحرة هي التي تعطى البداية الأولى لهذه الحركة ومنها تفيض هذه الحركات على كل الأعضاء. إن ما يحدث في العقل من إحساس بإنعدام الضرورة من داخله عند تأديته للأفعال، وعدم إحساسه بأنه شيء مهزوم أو مضطرب إلى أن يتحمل وأن يعاني هو الانحراف الطفيف في الذرات التي تؤلفه الذي قصده أبيقور في مذهبه^(٧٠). فكما يحدث في الطبيعة الخارجية أن تكسر حدة الضرورة الطبيعية بواسطة الانحراف الذري في الذرات المادية، فكذلك الأمر في المستوى الخاص بالسلوك الإنساني يجب أن يعمل حساب وإستعداد للفعل الطوعي التلقائي الحادث بواسطة الانحراف الذي يحدث في ذرات الجزء العاقل من النفس (الأنيميا). ومن ثم فهناك علاقة وثيقة - لدى أبيقور - بين النفس وبين الجسم، إذ يتضافران معاً عند حدوث الفعل التلقائي البشري. ولكن هل يمكن أن تنطبق هذه النظرية حول الفعل على أعمال التذكر والتخيل - كالمسائل الحسابية البسيطة التي نجد نتائجها مبرجة وحاضرة دائماً في عقولنا؟؟ وهي لا تحتاج إلى أي مثيرات حسية لكى نقررها - والمثير الحسى كان لدى أبيقور هو المفجر الأول للفعل الحر كما رأينا؟؟ هل تكون أحراراً ونحن نجرى هذه المسائل - مع غياب الشرط الأول للفعل الحر بهذا الشكل؟؟ وإجابة أبيقور على ذلك - كما يتصورها الأستاذ ريت هي أننا في هذه الحالات نتبع كذلك الصور الحسية في الحقيقة، لأننا في واقع الأمر نتذكر في هذه العمليات الصور التي تعودنا عليها من قبل تماماً مثلما نستجيب إلى شيء مر أمامنا بسرعة بشكل تعودنا من قبل أن نراه عليه^(٧١). ففي هذه الحالات نتصرف بشكل حر بالمعنى الأتم لدى الأبيقوريين.

لا يكون سلوك المرء محمواً عليه بشكل صارم وكلية بواسطة القوى والعوامل الخارجية التي لا سيطرة للإنسان عليها في الواقع، بل يؤمن أبيقور بأن الدافع والميل الباطني السيكولوجي يدفعنا دائماً بشكل حر وتلقائي إلى أفعالنا أو كما يعبر عن ذلك لوكريتيوس "يعتمد السلوك الإنساني الحر على الطريقة التي بها تتألف وتتحرك ذرات نفوسنا، وعلى الصور الحسية التي تنفذ بشكل دائم إلى ذرات النفس.. بإختصار يكون السلوك الإنساني النتيجة المركبة والمترتبة على للدوافع الثلاثة:- الميل الطبيعي

والثيرات الخارجية وعنصر الإرادة الحرة الذى يسبب بواسطة الانحراف الذرى فى الذرات المؤلفة لعقولنا (٧٢) .

لقد كانت الذات - المسئولة عن أفعالنا - ليست مجرد حلقة فى سلسلة عليّة طبيعية أو سيكولوجية تسير بشكل ضرورى ومنتظم حسب قوانين الطبيعة الدقيقة التى تحدد المسار الذى تسير فيه لا محالة كل ذرة، بل كانت هذه الذات طائفة من الذرات المتحركة حركة ذاتية تلقائية غير منتظمة نابعة من داخلها، ومن ثمّ من الممكن فى أى لحظة غير متوقعة أن تنحرف عن مسارها المرسوم إلى أى مسار آخر للذرات الأخرى والنتيجة هى العشوائية أو الإرادة الحرة. فهذه الإرادة هى التى تؤثر على الذرات وتجعلها تختار ما تريد من بين الممكنات المتاحة، فتصبح كمية كبيرة من ذرات النفس متجهة تلقائياً إلى إطار جديد من الحركة، ومن ثمّ يعيد توجيه حركة الجسم من جديد، وهو حدث يتزامن مع انحراف ذرى هائل - كان من المستحيل حدوده وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها (٧٣) .

فلا توجد فى الإنسان - لدى الأبيقوريين - أى سلطة أخرى تعلو على سلطة إرادة هذا الإنسان العقلية الحرة. فأبيقور ينظر إلينا على أننا كائنات عاقلة لدينا القدرة العقلية على أن نفكر ونتحكم فى رغباتنا ونستحدث داخلياً إنتاجاً نقدياً نحوها فنخار إشباع ما نريد عقلياً، ونرفض إشباع ما لا يروق لنا. ويقيم أبيقور - كما رأينا - المسئولية على قدرتنا على تعديل رغباتنا هذه فى ضوء غاية معينة نقدرها تقديراً عقلياً - وهى السعادة. فى حين تسقط مسئوليتنا عن الأفعال التى نفعلها تحت قهر القوى الاجبارية الخارجية أو قوى إنفعالاتنا الباطنية التى نفقد السيطرة عليها، أو بتأثير المصادفة الجزافية التى لا نتوقعها. ومن ثمّ فلم يكن الهجوم على أبيقور الذى يتهمة بأنه يبدد المسئولية الانسانية بقوله بتأثير الانحراف الذرى المفاجئ الجزافى على أفعالنا، ومن ثمّ يجعلها تحت رحمة أحداث جزافية لا سلطة لنا عليها - لم يكن هجوماً عادلاً (٧٤) ؛ إذ لم يكن أبيقور فى حقيقة موقفه يقول بأن الفعل والشخصية الانسانية يتأثران بأى عشوائيات، فقد رأيناه يفصل فصلاً واضحاً بين السمات الخاصة بالحركات الذرية وبين الأفعال الانسانية ويعتبر أن انحرافاً ذرياً واحداً فى ذرات العقل كفيل بإثبات الحرية الانسانية ولا يشترط حدوث انحراف ذرى قبل كل فعل جزئى يفعله الانسان إذ أن هذا

الموقف الأخير سوف يجعل فعلى غير معقول ويجعل عمليات عزو المسؤولية عمليات عسيرة، كما يجعل إرادتى مشلولة كذلك وفعلى عشوائية.

تنشأ أفعالنا من نوازعنا وشخصيتنا بطريقة مطردة ونحن مسئولون عن هذه الأفعال طالما أن بناء شخصيتنا من فعلنا نحن الحر، وليس من إملاء السمات الوراثية، فالانحراف الذرى فى عقلنا الحر كقيل فى رأى أبيقور بتغيير الحركات الجينية المتوارثة، وتحرير الشخصية الفردية من كل قدر جينى باطنى وكذلك من كل قهر خارجى. أن ما يفعله أبيقور لإقامة الحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال أمرين هما: - (١) إثبات وجود عشوائية فى المجال المصغر الدقيق للفعل الانسانى، (٢) إثبات وجود ثبات وإطراد عقلائى فى الصورة المكبرة الخارجية لهذا الفعل^(٧٥). ولعل هذا ما يجسده لوكريتيوس فى مثاله التشبيهى الذى يضربه لبيان العلاقة بين الحركة الذرية وبين عالم الخيرة البشرية، حيث يقول " إن الخراف من الممكن أن تكون تعبت وتجرى هنا وهناك على سطح التل ولكنها تبدو من مسافة بعيدة جداً بشكلها الجمعى أنا قطعة من البياض على التل فى حالة ثبات وسكون، والأمر بالمثل فى عالم الذرات، فهى فى حالة حركة وانحراف دائم فى حين يبدو العالم الخاص بخبرتنا فى جانبه الأعظم يسير بطريقة منتظمة وثابتة^(٧٦). ومعنى مثال لوكريتيوس السابق أن الفعل البشرى يمكن النظر إليه من زاوية أنه مجموعة من الذرات ذات الأشكال والمقاسات المتنوعة فى حالة حركة منتظمة وأحياناً عشوائية، وكذلك من الزاوية الخاصة بالمستوى الكلى الخارجى فتظهر منها أفعالنا أفعالاً مطردة عقلانية أو على الأقل مستجيبة للعقل بشكل منظم، فهناك جانب معين من الفعل البشرى يكون فى متناول قدرة الانسان، ولا يكون مشكلاً لا بالضرورة ولا بالمصادفة.

لا يتوقف أبيقور عند مجرد القول بأن الانسان حر الإرادة فحسب، بل يجرى تطبيقات عملية لهذه الحرية على أمور الحياة العملية، ويأتى على رأس هذه التطبيقات العملية حديث أبيقور عن اللذة. حقاً يجعل أبيقور الغاية من الحياة الوصول إلى السعادة والى تمثل فى تحقيق أكبر قدر من المتعة وتجنب أقصى حد ممكن من الألم. حقاً كل هذا لكن أبيقور فى حقيقة أمره يزدري اللذات الحسية ويطالب الإنسان بالسعى وراء اللذات العقلية وحدها، لأنها الأعظم بقاء والأكبر إمتاعاً. ومن ثم يطالب أبيقور بأن يكون الإنسان حراً أمام لذاته، فلا تسعيه رغبة شخصية، بل عليه أن يتحكم فى

شهواته، ولا يشبع منها إلا ما يوصله إلى النثل الأعلى للسعادة الإنسانية في هذه الحياة وهي حالة الخلو من الموم (التراكسيا) والهدوء النفسى، ولا يصل إليها سوى الحكماء^(٧٧). ومن كان العقل وطريقة هو السبيل الوحيد الموصول إلى هذا النثل الأعلى الأبيقورى الذى يعيش فيه الانسان كآله على الأرض، خالى من المخاوف، ومتحرر من عبودية الشهوات الخارجية. فخلاص الانسان موجود في عقله وفي حريته وليس بالتاغم مع نسق الطبيعة الخارجى الأعلى كما تزعم الرواقية. وضرب أبيقور بحياته اروع الأمثلة على هذه الحياة السعيدة، فعاش سعيداً مضافاً رغم ما كان منه من مرض وفقر. لقد نظر إلى السعادة ليست على أنها هبة تأتي من الآلهة، ولا على أنها توفرها لنا الظروف الخارجية الطبيعية أو الإجتماعية، بل آمن بضرورة أن نعتد على أنفسنا للوصول إليها. وبإمكان إرادتنا الحرة أن نجعل من المأساة حدثاً سعيداً ومسلماً لنا - لو أحسنا تطبيق مبدأ الاكتفاء الذاتى. فالأضطرار شر ولا توجد ضرورة للعيش وفقاً للضرورة كما يقول أبيقور^(٧٧)، ونادى أبيقور في فكره الأخلاقى بضرورة التحلى بالثبات والاستقلال الأخلاقى أمام نكبات الحياة، فعلى الانسان أن يمارس حريته ويفرض سيطرته على كل ما يواجهه من أمور " فالحكماء - كما يقول أبيقور - سوف يكون حكماء وسعياء حتى ولو كان يعانون من التعذيب الشديد^(٧٩).

كانت النظرة التى تقلدها أبيقور إلى الفلسفة هي المظهر الثانى من المظاهر العملية لإيمانه بالحرية الإنسانية؛ إذ ينظر إليها على أنها الوسيلة الوحيدة المضمونة لبلوغ السعادة، ولم تكن لديه مجرد معرفة مجردة، ولا إيمان عقيم، وإنما كانت قدرة على الاستقلال وتوكلنا لتأسيس حريتنا. يقول أبيقور " يجب أن تكون خادماً للفلسفة لتحصل على الحرية الصحيحة، فالفلسفة هي نوع من إكتشاف الانسان لينبوع الحرية داخله. " ولذلك كتب أبيقور على حقيقته "أيها الزائر ستكون سعيداً هنا، لأن السعادة هنا تعد هي الخير الأعظم^(٨٠)". فالحكمة لديه هي وسيلة الوحيدة إلى الحرية، إنها تحررنا من الانفعالات ومن الخوف من الآلهة، والفرج من الموت، وتعلمنا كيف نستخدم من طيات الحياة البسيطة لذة عميقة خالدة.

المظهر الثالث لإيمان أبيقور بالحرية يتمثل في مناداته بضرورة وجود سيادة قضائية للدولة على الشعب، ولكن بدرجة معينة تسمح - فحسب بقيام أقصى مستوى مسن

الحرية الفردية - عكس تصور أفلاطون. فيوصى أبيقور أتباعه بالعيش حياة تتفق مع العقل والشرف والعدالة، ويجعل سعادة المدينة متوقفة على وجود تطابق تكاملي بين إرادة الفرد وبين إرادة القانون، فتكون القوانين عادلة إذن عندما يتفق عليها الجميع وتتبع من إرادتهم وذلك من خلال إجراء ديمقراطى حر من قبل كل الأفراد، وليست عندما تكون مفروضة عليهم بواسطة طاغية أو قلة من الأرستقراطية. ولا يولد الانسان حراً لدى الأبيقوريين، وإنما عليه أن يصل إلى الحرية التى هى إختيار يختاره هو وحده وليس قانوناً للطبيعة. ولن يصل الانسان إلى هذه الحرية إلا بالاتفاق مع غيره من البشر على قوانين تضبط العلاقات والتعاملات المتبادلة، منعاً للإعتداءات الفردية، والحروب الجماعية^(٨١).

كما كانت نصيحة أبيقور لتلاميذه باعتزال السياسة والسهر على توفير راحتهم الباطنية الخاصة - التطبيق العملى الرابع - فيما نظن - لإيمانه بالحرية الفردية. وكان السند الذى إستند إليه أبيقور فى تحذيره لتلاميذه بالإبتعاد عن الأمور السياسية - هو أن هذه الأعمال أعمال تراجية تنافية تضع سعادة المشترك فيها تحت رحمة وتحكم الآخرين، فتقضى على سعادته وحرية الباطنية^(٨٢). فلتحرر أنفسنا إذن من سجن الأعمال والسياسة - على حد قول أبيقور ولتفرغ لممارسة حريتنا الخاصة^(٨٣). وأكد تلميذه لوكريتيوس على النصيحة نفسها حيث نادى بأن الخير العائد من المناصب خير ظاهرى فحسب - حديث الناس فحسب عمن يقلدها - وأعتبر الانسان الساعى وراء السلطة السياسية إنساناً تنازل عن إستقلاله الخاص من أجل الآخرين، ومن ثم يكون مغترباً عن نفسه. فليس فى هذه السلطة تحقيقاً لحرية المرء، لأنها تعتمد - أى السلطة - على الآخرين، والتعود عليها والسعى إليها يخضع المرء للعيش من أجل هؤلاء الآخرين، وهذا من شأنه أن يقوض الاستقلال الذاتى الباطنى مع أنه هو أساس الحرية الحقة^(٨٤).

ولا يطالبنا أبيقور بالتحكم فى شهواتنا إلى المناصب المرموقة فحسب، بل يطالبنا - من أجل التمتع بحريتنا الفردية - أن نمارس تحكمنا فى البتة نفسها، وهذا هو التطبيق العملى الخامس لإيمانه بالحرية الانسانية، حيث يطالب بضرورة أن يعتمد الانسان عن الشهرة، وعن كل الأعمال التى تجعله مثيراً للإنتباه، وكذلك يتجنب الحسد ويلتزم الرزانة والاعتدال، والبعد عن الجمهور العام، والعيش حياة العزلة. أما أولئك الذين

إختاروا حياة الشهرة والبروز في أعين الناس - فقد فقدوا حياة الامن والحرية، وليسوا أحراراً ولا مسيطرين على بيتهم في رأى أبيقور، بل وضعوا سعادتهم تحت رحمة الجمهور العام سريع التقلب^(٨٥).

التطبيق العملى الأخير للحرية كان: مناداة أبيقور بأن يعيش الإنسان حياة بسيطة - حياة التجرد من الشهوات الغير ضرورية، ومن حالات القلق والانفعال، والتمتع بالتوازن الباطنى الذى يقترن بمبدء البال أى أن يعيش الانسان حياة الزهد والتقشف والاكتفاء الذاتى، والتى تكون الثمرة المترتبة عليها هى الحرية كما يقول أبيقور. وفعلاً أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الزهد، فأكفى فى طعامه بالخبز والماء، وأوصى بضرورة الانسحاب من الحياة العامة للتخلص من الجسد. فنادى بإعتزال الحب والجنس والزواج وإنجاب الأطفال، وتماشى كافة الأمور التى من الممكن أن تقلل من إكتفاء الانسان بذاته، وتمتعه بحريته^(٨٦) غير أن الاكتفاء الذاتى الذى نادى به أبيقور لم يكن العيش على التسول كما كان يعنى لدى الكلية وإنما كان يعنى القناعة بالقليل عندما لا تكون لدينا وفرة، وقد أمتحن أبيقور نفسه فى أخلاعه لهذا المبدء أثناء حصار أثينا على يد ديميتريوس Demetrius حيث ذاق مرارة الجوع والعطش ونجح فى الإبقاء على حياة تلاميذه بتوزيع البقول عليهم^(٨٧). فحق لتلميذه لوكريتيوس أن يمتدحه بقوله " إن أبيقور قد طهر قلوب البشر من المفاصد التى تدمر الحياة بالقول بالحد "الطبيعى" من الشهوة والخوف، وأوضح الخير الأسمى، وأقصر الطرق الموصلة إليه، ونادى بأن معظم (إن لم يكن كل) المصالح عبث لا طائل وراءه، وهكذا يظهر أبيقور على أنه يعلم البشر كيف يصلوا ليس إلى حياة متحررة فحسب من كل شر، وإنما إلى الحياة الفضلى الممكنة^(٨٨).

إنهى أبيقور إذن إلى أن الحرية شرط اساسى للسعادة التى هى الغاية والكمال الطبيعى للحياة، وأعتبر الحرية ليست حقاً مكتسباً وإنما إنجاز يحققه الإنسان يديه وبخطيط عقله، وتأكيد وترسيخ لعملية السيطرة والتحكم فى الخيرة فى ظل كل الملائمات والظروف التى تقابل الإنسان. وكان الانسان لدى أبيقور حراً فى إختيار أفعاله فى هذه الحياة بالنسبة لما يحدث بشكل مفاجئ من إنحراف فى الذرات المؤلفة لبناء

عقله عن مسارها الطبيعي واتباعها لحركات ذاتية نابعة من باطنها وليس من قوانين الطبيعة.

غير أن تصور أبيقور للحرية الانسانية لم يرض عنه كثير من النقاد وكان على رأسهم الفيلسوف الشاكد كارنيادس Carneades حيث اعتبر القول بالإنحراف الذرى فرضاً زائداً عن الحاجة، وأنه كان بإمكان أبيقور أن ينسب الحرية إلى الانسان دون إدخال هذا الفرض المتوهم، خاصة وأن أبيقور قد عجز عن إكتشاف علته، فطالما اعتقد أنه من الممكن أن توجد حركة إرادية معنية للعقل، فإنه كان بإمكانه القول بأن علة هذه الحركة علة باطنية وليست خارجية، وبذلك لا يتناقض مع القاعدة القائلة بأنه لا يمكن أن توجد حركة بدون علة. ومن ثم فلن تكن لدى الأبيقورية حاجة إذن للبحث عن علة خارجية لحركات عقولنا الإرادية، لأننا نتخذ هذه الحركة الإرادية نفسها كمعبر عن طبيعتنا الباطنية الخاصة، وهي ليست بدون علة على الإطلاق، بل لها علة باطنية هي طبيعتنا نحن الخاصة^(٨٩). ثم يتساءل كارنيادس: - كيف يمكن أن يثبت فعل بشري غائي من مزيج من المكونات المادية لمشوائية ؟؟ واعتبر أن هذا الفصل التوضيحي ليس خاصاً فقط بالإنحراف الذرى بل هو جزء من الصعوبة الأكبر لدى أبيقور المتمثلة في صعوبة توليد الحياة من المادة في مذهبه وهذا ما لا يجوز ابداً^(٩٠).

لم يقف المفكر الأبيقورى مكوف الأيدي أمام اعتراض كارنيادس السابق، بل يدافع عن نفسه، ذاهباً إلى أنه اعترض واهى في الحقيقة ولا أهمية له، ولا يلغى التصور الأبيقورى نفسه، أن كارنيادس يود ان يرد الحرية الانسانية إلى طبيعة عقولنا - وهو في هذا يقضى على الحرية أصلاً. صحيح أنه يخلصها من الختمية الخارجية، ولكنه بقوله هذا يسلم حريتنا للخمعية العقلية الباطنية وهي لا تقل هولاً عن الأولى في رأى الأبيقورى^(٩١).

غير أن هذا الرد أيضا وأن كان من الممكن أن يقنع كارنيادس، فلا يمكنه أن يقنع المفكر الحتمى الصارم. إذ ينظر هذا الأخير إلى الحل الأبيقورى لمشكلة الحرية على أنه في حقيقته حل حتمى، وليس مناصراً للحرية. وذلك لأنه يجررنا من الختمية الطبيعية الخارجية، ولكنه يسلمنا إلى الختمية العقلية الباطنية التى قال بما سقراط من قبل^(٩٢). حقاً لا يجعل الأبيقورى قراراتنا نتائج مترتبة على الأنشطة العلية الخارجية، لكنه يجعلها

محمومة عقلاً علينا، وأنه كلما أضحت أفعالنا أكثر عقلانية كلما أضحت أكثر حرية. غير أن هجوم الفكر الخمي السابق في رأينا هجوم غير منصف. فقد سبق وأن رأينا الأبيقورية قدم كافة أشكال الختمية في الشق المسمى السلبي من تصورهما للحرية، وترد الفعل الإنسان ليس إلى مجرد قوى العقل وحدها بل إلى قوى الشخصية والذات الإنسانية جمعاء. ثم أن هذا الهجوم يفترض أن هناك فارقاً واضحاً بين ذات الإنسان وبين عقله، وكأنهما ضدان لا يجتمعان معاً، وهو فارق مشكوك فيه شكاً كبيراً أصلاً لصعوبة - أن لم تقل استحالة - إجراء هذا الفصل بين العقل وبين الذات. كما أن هجوم أبيقور على الضرورة المنطقية الذي سبق وأن رأيناه في مطلع الفصل لأكثر شاهد على عدم قول أبيقور بالخمومية العقلية، فالممكنات المستقبلية كلها متاحة أمام الإنسان بشكل متساوي وكامل وهو الذي يختار بينها بتلقائية كاملة.

إلا أن موقف أبيقور كثيراً ما كان يُهاجم من زاوية أخرى غير الزاوية السابقة. هذه الزاوية الجديدة هي القول بالإنحراف النري. حيث يهاجم هذا القول باعتبار أن أبيقور يدخل فيه فكرة غريبة على بناءه الفيزيقي دون أن يندى لها تفسيراً أو يحدد لها طبيعة، لقد قال أبيقور بالإنحراف النري للخروج من حدة الضرورة العمياء ولكنه لم يستبصر أن المجالين مختلفان فيما بينهما^(٩٣)، مما دفع شيشرون إلى وصنف الإنحراف النري بأنه: "إختراع صياني سخيف" ورأى آخرون أنه كان تحلياً - من جانب أبيقور - غير محترم عن قوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهبه، وخرقاً واضحاً "لبداه الأول لا شيء يأتي من العدم" وفرضاً مقحماً على بنائه الفيزيائي^(٩٤). لكننا لا نرى أن الإنحراف النري كان فرضاً زائداً عن الحاجة ومقحماً على نسق أبيقور، بل نرى أنه كان بديهية من بديهيات نسقه الفكري مثله مثل القول بالذرات والخلاء. ولم يكن الإنحراف النري خرقاً لقانون العلية الذي آمن به أبيقور، وذلك لأن أبيقور لا يجعل العلية أساساً أولياً مذهبه ويجعلها في سلطة المركز الذي يدعم بقية الفروض، فلم يعد للعلية لدى أبيقور صارمته وهيلمانها القديم لدى ديمقريطس مثلاً^(٩٥).

لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفي أنه قال بفرض الإنحراف النري فحرمنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعة الصارمة، وهو فرض له - إضافة إلى إساقه التام أصلاً مع كل فلسفة أبيقور حيث كان مصادرة ضرورية لها - جذواته الفلسفية التي لم تسقط

عنه حتى يومناً. فلا حاجة إلى التذكير بأن نظرية الكوانتم Quantum ودفاعها عن الاحتمية العملية في العصر الحديث. وهدمها للحتمية العلمية الصارمة قد قامت على القول بالانحراف النرى الأبيقورى القديم. ويعترف فلاسفة العلم الآن بفضل الريادة إلى الأبيقورية. فلم يكن الانحراف النرى الأبيقورى فرهاً صيانياً كما زعم شيشرون. " لقد اعطانا أبيقور بنظرته هذه فوائد عظيمة — كما يقول تلميذه لوكر يتيوس — إذ اقام القانون الأسمى للحياة الذى يسمى الحكمة، وحرر الجنس البشرى من نير الحتمية الصارمة التى تقضى على كل حرية وكل إنسانية داخل هذا الانسان، ومنح الانسان طريقاً مضموناً — فى تصوره — لبلوغ سعادته فى هذا العالم^(٩٦).

تعقيب

حسبنا هذا عن ملامح مفهوم أبيقور عن الحرية الانسانية، ويمكننا أن نستخلص من عرضنا للشقين السلبى والإيجابى لهذا المفهوم أن أبيقور فى مفهومه هذا قد توصل إلى الحرية بمعناها الدقيق، وأدرك الصلة الجوهرية بين الحرية وبين الاحتمية الانطولوجية، فكانت فلسفته آخر فلسفة فى العصر القديم استطاعت الوصول إلى الاحتمية، وحلست معضلة الحرية حلاً معجزاً. وأنه بالنظر إلى المعنى النسبى للحرية الانسانية فى اختيار الفاعلنا الذى تأخذ به فى دراستنا - اثبت أبيقور وجود الحرية الانسانية الكاملة فى تدبير وإختيار أمور حياتنا الانسانية العملية بالنسبة إلى ما يوجد فى العالم الخارجى من حركات ذرية تلقائية لا يمكن التنبؤ بها بشكل مبدئى، وما يوجد منها كذلك فى العالم الداخلى الباطنى للإنسان أيضاً بفضل إدخال فرض الانحراف الذرى على هذين البناءين، بنسب العالم الخارجى المادى وبناء العقل الإنسانى، مما جعل الفعل الإنسانى حراً تماماً من تحميم أى ضرورة خارجية كانت أو باطنية.

لقد أنهى أبيقور فى نسقه إلى أن الانسان فى أفعاله ذو إرادة حرة على الاختيار لبديل من بين البدائل المطروحة أمامه بكل حرية فيما يتعلق بما يدور حول الانسان فى حياته من أحداث. وذلك لأن أبيقور قد أنكر وجود عناية إلهية شاملة وكذلك أسقط إسقاطاً تاماً قانون القدر الذى قالت به الرواقية، كما أسقط قانون الضرورة الطبيعية وذلك بتسليمه بوجود هذا الانحراف الذرى المفاجئ فى حركة الذرات التى يتألف منها العالم وكذلك يتألف منها العقل البشرى. ووجود هذا الانحراف المفاجئ غير المتصمين الزمان ولا المكان هو الأساس الذى تتبع منه التلقائية فى العالم الخارجى والإرادة الحرة فى داخل الانسان.

فكانت الأبيقورية شأنها شأن كل فلسفات العصر الهلنستى - فلسفة إنسانية، حيث تشترك مع الرواقية فى جعل السلبية والخلو من المعلوم والمخاوف مثل الانسان الأعلى فى الحياة لتحقيق السعادة. فنادت الأبيقورية بالسعى نحو الاتراكسيا كما نادى الرواقية بضرورة أن يسعى الانسان لبلوغ حالة الابايا كما رأينا - رغم إيمان الأبيقورية بالحرية الإنسانية، وإنصاع الرواقية للقدر وتصريفاته. ولا خير على الأبيقورية فى هذا

الطابع السلبى، نهذا الأسلوب من العيش هو الذى كان مطلوباً وبالخاصة من قبل معاصريهم الذين كانوا يعانون من الاضطرابات والازمات الحارقة - الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. حيث ساد الاستبداد السياسى الرومانى وكممت الحريات الفردية، وأصبح الفرد موزناً بعد أن كان فى ظل دولة المدينة القديمة - يملأ الدنيا بعمله الفردى الحر. لا ضير على الايقونية فى هذه السلبية كمثال أعلى لتحقيق السعادة فى عصر أنطوى الانسان فيه على نفسه يفتش داخلها عن مقومات حريته وسعادته بعد أن فقد أمه تماماً فى إمكانية التماسها فى العالم الخارجى، لا ضير عليها أن تفعل فى عصر لم يعد يتيح الفرصة إلا نادراً للسعادة الفردية التى كان يرفل فيها القدماء.

الفصل الثالث

الهوامش

الحرية في الفلسفة الوهابية



(1) A. A. Long:- The Hellenistic Philosophers , vol I , P 102.

وأنظر أيضاً:-

- محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص ٣٤.

(2) J. M. Rist:- Epicurus , Cambridge University Press , 1972 , P 98. and Vide:-

- w. Ch. Greene:- op cit , P 336.

- A. A. Long:- op cit , P 102.

(3) N. w. Dewitt:- Epicurus and his Philosophy , University of Minnesota press, Minneapolis, 1954, P 175.

(4) w. R. Carter:- op cit , P 364 , and vide:-

- P. Huby:- op cit , P 359.

- A. A. Long:- op cit , P 107.

(5) Ph. Mitsis:- Epicurus Ethical Theory , Cornell University Press , Ithaca , 1988, P P 151 - 152.

(6) A. A. Long:- op cit , P 104 , and Vide:-

- P h. Mitsis:- op cit , P 133.

(٧) بيار بويانس:- أبيقورس. ترجمة / بمشارة صاويجي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ص ١٣١ و ١٣٢. وأنظر:-

- J. M. Rist:- Epicurus , P 149.

(8) A. A. Long:- op cit , P 104.

(9) Ibid , P 109.

(10) W. Ch. Greene:- Moira , P 336.

(11) N. M. De Witt:- Epicurus , P 177.

(12) Ibid , P 178.

(13) A. A. Long:- op cit , Vol I , P 107.

(14) N. W. De witt:- op cit , P 175.

(15) Ph. Mitsis:- Epicurus ' Ethical Theory , P 134.

(16) Lucretius:- De Rerum Natura , Trans by , R. Lathain, Pengium books , Baltimore , 1957 , III 656 P116 , 523 P112 , 790 P 120.

(17) Ibid:- 854 P 121 , 855 P 122 , 915 P 123. and vide:-

- N. W. de Witt:- op cit , P 153.

(18) G. Santayana:- Three Philosophical Poets , Harvard University Press, Cambridge , 1947 , P 46.

وانظر أيضا:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 335.

- ييار بويانس:- المرجع السابق ص ٧٤.

(19) Lucretius:- De Rerum Natura , III 830 P 120. and vide:-

- H. Jnes:- The Epicurean Tradition , Routledge , London , 1992 , P 61.

(٢٠) هنري توماس:- أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم. ترجمة / متري أمين مراجعة د/ زكسى نجيب محمود. دار النهضة العربية [القاهرة ١٩٩٤] ص ١٥٢ ص ١٥٣.

(21) A. H. Armstrong:- An introduction , p 136.

(22) J. M. Rist:- Epicurus , p 148.

(٢٣) يدي الاستاذ دى ويت De Witt تشككه حول صحة كون ابيقور قد أنكر وجود العناية الالهية، ويستند الى هذا التشكيك على أن مفهوم العناية لم يرد في أى نص من النصوص المنحدرة من ابيقور نفسه أنه خالي من المضمون. وهى حجة غير قوية تتعارض مع ما يرد لدى لوكريتيوس من نصوص صريحة على إنكار ابيقور لوجود العناية الإلهية، كما أن عدم وجود الإنكار في النصوص المنحدرة إلينا من ابيقور لا يمنع إحصالية وجوده في النصوص الأخرى التى ضاعت ولم تصلنا، راجع تفاصيل إنكار دى ويت في:-

- N. W. De Witt , op cit , PP 179 - 180.

(24) Lucretius , De Rerum Natura , B VI 31-33 P 203.

(25) Ibid:- VI 42 PP 203 - 204.

(26) Ibid:- III 61 P 96.

(٢٧) ييار بويانس:- ابيقور، ص ١٣٣ وانظر أيضا:-
د/أميرة حلمي مطر:- المرجع السابق ٢٨٨.

(٢٨) ييار بويانس:- المرجع السابق ص ١٠٤.

(٢٩) نفسه ص ١٠٥.

(٣٠) نفسه ص ١٣٠.

(31) G. Santayana:- op cit , P 30 , and Vide:-

- ول ديورانت:- قصة الحضارة ج ٢ ص ١٦٩.

(٣٢) ييار بويانس:- المرجع السابق، ص ١٣٠.

(33) h. Jones:- op cit , P 39. and vide:-

- J. H. Nichols:- Epicurean Political Philosophy , Cornell University Press , Ithaca, 1976 , PP 158-159.

(٣٤) هنري توماس:- المرجع السابق ص ١٤٨.

(35) Lucretius:- op cit , V 55-90.PP 179 - 180 , and Vide:-

- J. H. Nichols:- op cit , P 105.

- H. Jones:- op cit , PP 39-40.

- J. M. Rist:- Epicurus , P 148.

(36) H. Jones:- op cit , P 43.

(37) W. Ch. Greene:- op cit , P P 334 - 335.

(٣٨) د/ أميرة حلمي مطر:- المرجع السابق ص ٣٨٩.

(39) —J.M. J. Rist:- Epicurus , P 156. and Vide:-

- يار بويانى:- المرجع السابق ص ١٣٤.

(40) E. Zeller:- Outlines , P 238.

(٤١) ياربويانى:- المرجع السابق ص ١٣٣.

(42) J. M. Rist:- Epicurus , p 146.

(43) Lucretius:- Op cit , III 129 p 99 , 189 , p 101. and VIDE:-

- H. Jones:- Op cit , p 32.

(44) Lucretius:- op cit , V 412 - 444 PP 172 - 173 , and vide:-

- H. Jones:- op cit , P 33.

- H. Baker:- op cit , P 86.

- A. H. Armstrong:- an introduction... , P 135.

(٤٥) تذهب كاتلين فريمان مذهبا غريبا هو أن الانحراف الذى لم يكن من ابتداء أبيقور، بل قال به تلميذ من تلاميذ ديمقريطس، وسندها في ذلك أن أبيقور لم يكن حاذقا في الطبيعات بالحد الذي يكفي ليفعل ذلك، وهو سند واهى بلا شك راجع في ذلك:-

- P. Huby:- op cit , P 359.

(46) A. A. Long:- op cit , PP 104 - 105.

(47) Lucretius:- III 129 P 99 , and Vide:-

- J. M. Rist:- Epicurus , PP 76 - 78.

(48)W. Ch. Greene:- op cit , P 335. and Vide:-

- د/ مكي طريف الحولى:- الحرية الإنسانية والعلم ص ١٥٩ ص ١٦٠.

(49) J. M. Rist:- Epicurus , P 92 N 3.

(50) Ph. Mitsis:- op cit , p 131.

(51) Lucretius:- op cit , II 269 - 273 P 63.

(52) - J. M. Rist:- Epicurus , P 93 , and Vide:-

- P. Huby:- op cit , P 362.

(53) J. M. Rist:- op cit , P 94 , and Vide:-

- H. Jones:- op cit , PP 59 - 60.

(54) Ph. Mitsis:- op cit , PP 135 - 136.

(55) Ibid , P 139.

(56) Ibid , PP 140-141.

(57) J. M. Rist , Epicurus , P 95.

(58) A. A. Long:- op cit , P 102.

(59) Ibid , P 103 and Vide:-

- Ph. Mitsis:- op cit , PP 145 , 146.

(60) J. M. Rist:- Epicurus , P 95.

(61) N. W. De Witt:- op cit , PP 173 - 174.

(62) Ph. Mitsis:- op cit , P 146 - and Vide:-

- A. A. Long:- op cit , P 110.

(63) Ph. Mitsis:- op cit , P 149. and Vide:-

- A. A. Long:- op cit , P 108.

(64) Lucretius:- III 314 - 15 P 102.

(65) A. A. Long:- op cit , P 106.

وأنظر د/ يحيى طريف الخولي:- الحرية الانسانية والعلم ص ١٦٩.

(66) Ph. Mitsis:- op cit , P 142 - and Vide:-

- J. M. Rist:- Epicurus , P 98.

(67) Ph. Mitsis:- op cit , P 149 , N 47.

(68) J. M. Rist:- Epicurus , P 99- and Vide:-

- H. Jones:- op cit , P 58.

(69) Ibid , P 58.

(٧٠) محمود أمين العالم:- المرجع السابق، ص ٣٨ ص ٣٩.

(71) J. M. Rist:- op cit , P 96.

(72) H. Jones:- op cit , P 60.

(73) A. A. Long:- op cit , P 111.

(74) Ph. Mitsis , op cit , P 153.

(75) Ibid , P 163.

(76) Ibid , PP 160 - 161.

(77) E. R. Dodds:- op cit , P 239. and vide:-

- A. wedberg:- op cit , P 143.

- د/ يحيى طريف الخولي:- الحرية الانسانية والعلم، ص ١٥٥.

(78) N. W. De Witt:- op cit , P 176.

(79) Ibid , P 178.

(٨٠) بياو بويانس:- المرجع السابق ص ١٥ . وأنظر أيضاً:-
- ول ديورانت: قصة الحضارة ج ٢م ٣ ص ١٧١.

(81) N. W. De Witt:- op cit , P P 184 - 185. and Vide:-

- A. H. Armstrong:- an introduction , P 138.

(82) N. W. De Witt , op cit , P 186.

(٨٣) بياربويانس:- المرجع السابق، ص ١١٩.

(84) J. H. Nichols:- op cit , P 142.

(85) N. W. De Witt:- op cit , P P 189 - 190.

(٨٦) برتراند راسل:- تاريخ الفلسفة الغربية. ج ١ ص ٢٨٩.

(87) N. W. De Witt:- op cit , p 192.

(88) Lucretius:- op cit , VI 1-24 P 202.

(89) A. A. Long:- op cit , P 105.

(90) Ph. Mitsis:- op cit , P 165.

(91) Ibid , P 165.

(٩٢) أنظر تفاصيل هذا النقد في:-

- A. A. Long:- op cit , P 107.

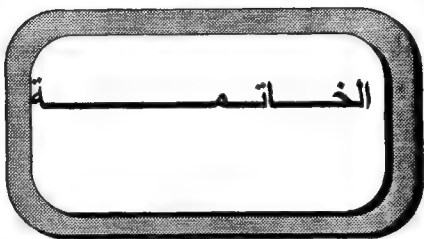
- Ph. Mitsis:- op cit , P 149.

(٩٣) محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص ٣٥.

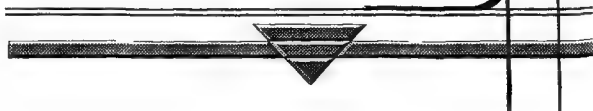
(٩٤) د/ يحيى طريف نحوي:- الحرية الإنسانية العلم ص ١٦٢.

(٩٥) نفسه: ص ١٦٣ ص ١٦٤.

(96) J. A. Nichols:- op cit , P 102.



الحرية في الفلسفة اليونانية



الخلاصة

لن تكون هذه الخاتمة تلخيصاً لمجموعة النتائج التي سبق وأن توصلنا إليها من قبل في فصول البحث المختلفة، وإلا لعدت تكراراً لما سبق وأن سردناه في التعقيبات التي أحققناها بكل فصل من هذه الفصول وأجلنا فيها أهم النتائج المستخلصة من كل فصل على حده.

وإنما سوف نجمل في خاتمة دراستنا مجموعة الإشكاليات المختلفة التي كانت تثيرها من بعيد، أو تتصل بها من قريب - معالجتها لفهوم الحرية الإنسانية عند هذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك وكما تناولها بالدراسة بالحد الذي تربط به بموضوع دراستنا الرئيسي فحسب، ونتوقف عند ذلك دون أن ندرسها دراسة وافية متكاملة - خوفاً منا من تشتيت ذهن القارئ في تفرعات لا داعي منها من ناحية، وأملأ منا من ناحية أخرى أن يتم تناولها في بحوث ودراسات قادمة.

لقد إستعرضنا تصور مفكرى اليونان للحرية الإنسانية، ورأينا أن هناك علاقة تلازم بين الحرية وبين المسؤولية الإنسانية عن الأفعال التي ينجزها الإنسان في حياته إنطلاقاً من ذاته الحرة. إذ توجد هذه المسؤولية عند وجود الحرية الإنسانية وتغيب بغاها. ورأينا كذلك كيف تباينت نظرة مفكرى اليوناني هؤلاء إلى المسؤولية بتباين نظرتهم أصلاً إلى الحرية، فأختفى القول بها لدى الحتميين، ولم يقلق بها سوى أولئك الذين دافعوا عن وجود الحرية الانسانية، فما أحرانا إلى دراسة عربية تتناول تصور مفكرى اليونان للمسئولية الانسانية بكافة اشكالها، الأخلاقية والجنتائية.

الموضوع الثاني الذي برز في عدة مواضع من البحث وأقتصرنا على دراسته فحسب من زاوية إرتباطه بالحرية الإنسانية، وكان هذا الموضوع اشد ما يكون بروزاً لدى مفكرى اليونان الحتميين - بنوعيتهم - هو موضوع وجود الشر في عالما الذي من المفترض فيه حسب إيمان هؤلاء الحتميين اليونان - أنه أفضل العوالم الممكنة، وأنه ممن تنظيم عقل إلى خير يفي بتحقيق الكمال. فما الذى يمنع من قيام دراسة مستقلة تتناول التصورات التي طرحها مفكرو اليونان لحل إشكالية وجود الشر الكوني والشر الأخلاقي

فى عالمنا الذى نعيش فىه الذى هو بناء متكامل وخير يسعى إلى تحقيق السعادة لكل من فىه.

وهناك إشكالية ثالثة تمت إثارها فى بحثنا ولم نوفها قدرها من الدراسة وبحاج إلى دراسة مستقلة هى إشكالية الخلود والحساب الأخرى لدى مفكرى اليونان وهى إشكالية لم نشر بمقدما سوى لدى المفكرين الحتميين منهم. فإذا كان كل ما يفعله الانسان من أفعال مفروضاً عليه بواسطة القدر الإلهى ولا إختيار له فىه، فلمماذا تتم محاسبته عليه فى الآخرة - حساباً عسيراً، ويعاقب عليه عقاباً ابدياً مهولاً والذنب الذى فعله اصلاً فى هذه الدنيا كان مفروضاً عليه ولم يستغرق سوى وقتاً ضئيلاً؟؟ وهل من العدل الإلهى محاسبة الإنسان على فعل لم يختره اصلاً ولم يفعله بإرادته؟؟ لا شك أن هذه إشكاليات شغلت آذهان مفكرى اليونان بشدة - خاصة افلاطون والرواقين، ولم تظهر إلى الضوء حتى الآن معالجة وافية لها.

ومن الموضوعات التى اتصل بما تصور مفكرى اليونان للحرية - خاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو - كان موضوع الضعف الأخلاقى. وقد تباينت نظرة هؤلاء المفكرين الثلاثة إليه، فرأينا سقراط ينكر وجوده بشدة - موحداً بين الفضيلة وبين المعرفة، ومن ثم يستبعد تماماً إمكانية أن يضعف الإنسان الواعى أمام نداء الشهوة فيفعل شيئاً على نقيض ما يأمره به عقله. أما افلاطون فتابع موقف أستاذه، ولم يتخل عنه إلا فى مرحلة متأخرة من حياته الفكرية، فى حين رأينا أن أرسطو معارض قوى لسقراط وأنه قال بإمكانية وجود الشر الإرادى. وهو موضوع يحتاج إلى دراسة مقارنة بين تصورات هؤلاء المفكرين الثلاثة لهذا الموضوع، أما نحن هنا فلم نستعرض منه سوى جانبه المرتبط بالحرية الإنسانية لديهم فقط.

هناك كذلك موضوع "أقسام النفس" الذى كان أول من قال به من مفكرى اليونان أفلاطون وسار على نهجه فى القول به من جاء بعده منهم، وهو موضوع اكتفينا فحسب هنا باستعراض صلته بالحرية الإنسانية، وهل يجوز أن نقول بالجبر الذاتى وأن الإنسان عندما يتصرف يدفع جزء واحد فحسب من أجزاء نفسه - كالشهوة مثلاً - يكون مقهوراً على فعله وأن بقية أجزاء نفسه قد أجبرت على ذلك، ومن ثم فلا تقع أى مسئولية عليه فى فعله؟؟ أم أن النفس ككل تكون فى ذلك متصرفة بشكل حر؟؟ لقد

إكثينا فحسب لهذا الجانب من موضوع "تقسيم النفس" والموضوع بلا شك لا يزال بحاجة إلى دراسة مستقلة تتناول من كافة الجوانب اسطورة أقسام النفس لدى أفلاطون وتقارن بين المواقف المتباينة لدى مفكرى اليونان حول هذا الموضوع

نأتى أخيراً إلى الموضوع الأخير الذى إكثينا فحسب بدراسة ما يتصل منه فحسب بالحرية الإنسانية وهو موضوع المساواة. حقاً تختلف المساواة عن الحرية اختلافاً كبيراً، لأنها تنتمى إلى قيمة العدالة، غير أنها فى واقع الأمر متصلة بها. فعندما يقول هذا الفيلسوف أو ذاك بوجود فوارق طبيعية بين سادة وعبيد، وبين الرجال والنساء، وبين اليونان وبين البرابرة فهو بالتأكيد - إن كان مؤمناً بالحرية الإنسانية - يجيب هذه الحرية عن هذا الجزء الأدنى من الموجودات، ويقصرها فحسب على الجنس الأسمى منها. وهذا ما تمت دراسته فى هذا البحث من موضوع المساواة لدى مفكرى اليونان، أما إشكالية المساواة فى الحقوق والواجبات التى مجملها الفيتاغوريون والسفسطائيون ومن بعدهم الكليون والأبيقوريون - فتحتاج إلى دراسة وافية لبيان هل من ناصر المساواة منهم كان مفكراً ثورياً حقاً وأن من أنكرها كان فعلاً مفكراً رجسماً مجبارى المجتمع الطبقي الذى يعيش فيه أم لا؟؟

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- أ- المصادر المترجمة إلى العربية
- ب- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية

ثانياً: المراجع

- أ- المراجع العربية
 - ب- المراجع الأجنبية
- ثالثاً: الرسائل العلمية
- رابعاً: دوائر المعارف

أولاً: المصادر:-

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

١- أرسطو:- السياسة. ترجمة إلى الفرنسية - بارتملى سانتيلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧.

٢- الكون والفساد. ترجمة إلى الفرنسية:- بارتملى سانتيلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢.

٣- دعوة للفلسفة (بروتريستوس) تعريب د/عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧ م.

٤- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة إلى الفرنسية:- بارتملى سانتيلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

٥- علم الطبيعة، ترجمة إلى الفرنسية:- بارتملى سانتيلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥.

- وله ترجمة عربية قديمة (في مجلدين) قام بتحقيقها د/عبد الرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٤.

٦- في النفس، ترجمة د/أحمد فؤاد الأهواني، ط ١ دار إحياء الكتب العربية القاهرة، ١٩٤٩.

٧- أفلاطون:- إقريطون. ترجمة د/عزت قرنى فى "محاكمة سقراط" دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٧٣.

٨- الجمهورية، ترجمة د/فؤاد زكريا، مراجعة د/محمد سليم سالم، دار الكاتب العربى، القاهرة، (بلون تاريخ).

٩- "الدفاع". ترجمة د/عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

- ١٠- _____ القوانين. ترجمة إلى الإنجليزية
أ.د. تيلور. تعريب د/محمد حسن طاطا. الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.
- ١١- _____ الطيماوس. ترجمة الأب: فؤاد
جرجي برباره. تحقيق وتقديم ألبيريفو، منشورات وزارة الثقافة
والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨.
- ١٢- _____ المأدبة. ترجمة /وليم المسري.
دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- ١٣- _____ أوطيرون. ترجمة د/عزت
قري، في "محكمة سقراط".
- ١٤- _____ برولاجوراس. ترجمة إلى
الإنجليزية: بينامين جويت، تعريب / محمد كمال الدين علي، مراجعة
د/ محمد سقر خضاجة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
- ١٥- _____ ليانيوس. ترجمة د/ أميرة
حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.
- ١٦- _____ فابيلروس. ترجمة د/أميرة
حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، (بدون تاريخ).
- ١٧- _____ فيلون. ترجمة د/عزت قري،
مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦.
- ١٨- أفلوطين: - التساعية الرابعة، ترجمة د/فؤاد زكريا، مراجعة د/محمد سليم مسالم،
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- ١٩- هيراقليطس: - جدل الحب والحرب (مجموعة الشفرات المنحدرة إلينا منه) ترجمة
وتعليق مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠.

ب- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

- 1- Aristotle:- De Caelo, Trans by:- J. L. stock, The Works of Aristotle, Vol II, Oxford, at The Clarendon Press, London, 1947.
- 2- _____ Ethica Eudemia, Trans by:- J. Solomon, The Works of Aristotle, Vol IX, Oxford University Press, 1915.
- 3- _____ Magna Moralia, Trans by:- J. G. Stock. The works of Aristotle, Vol IX.
- 4- _____ MetaPhysics, Trans by:- D. Ross, in:- Great Books of The Western World, ed by:- R. M. Hutchins, Vol 8, Benton Publisher, Chicago, 1952.
- 5- _____ Nicomachean Ethics. Trans by:- R. Ross, in:- Great books of The Western world, Vol 9.
- 6- _____ On Sophistical refutations, Trans by:- W. A. Pickard., in. Great books of The Western World, Vol8.
- 7- _____ Rhetoric. Trans by:- D. Ross, in:- Great books of The Western world, Vol 9.
- 8- Aurelius (Marcus):- The Meditations, Trans by:- J. Collier, The Walter Scott Publishing, Co. LTD, London, (N.D).
- 9- Epictetus:- discourses, Trans by:- E. Carter, Published by:- J. M. Dent & Sons LTD, London, 1910.
- 10- _____ The Encheridion or" Manual" Trans by:- G. Long, in "Approaches of Ethics. ed by:- W. T.

Jons, Mc - Graw, Hill book Company, New york,
1977.

- 11- Laretius (Diogenes):- Lives of eminent Philosophers, Trans by:- R. D. Hicks, in 2 vols. Harvard University Press, Cambridge, 1972.
- 12- Lucretius:- De Rerum Natura (on the nature of The Universe), Trans by:- R. Latham, Penguin books, Baltimore, 1957.
- 13- Plato:- Axiochus, Teans by:- G. Burges, The Woks of Plato, vol I, George Bell and Sons, London, 1902.
- 14- _____ Cratylus, Trans by:- M. A. Jowett in:- The Dialogues of Plato, Vol III, 4th ed, Oxford, at The Clarendon Press, London, 1953.
- 15- _____ Eryxias, in The Dialogues of Plato, vol II.
- 16- _____ Euthydemus, in The Dialogues of Plato, vol I.
- 17- _____ Euthyphro, in the dialogues of Plato, vol I.
- 18- _____ Gorgias, in the dialogues of Plato, vol I.
- 19- _____ Greater Hippias, in The Dialogues of Plato, vol II.
- 20- _____ Lesser Hippias, in The Dialogues of Plato, vol II.
- 21- _____ Meno, Trans by:- G. M. A. Grube, Hockett, Publishing Company, inc, india, 1978.
- 22- _____ Philebus, in The Dialoguse of Plato, vol III.
- 23- _____ The Sophist, in The Dialoguse of Plato, vol III.
- 24- _____ Timaues, in the Dialogues of Plato, vol, III.

- 25- Plotinus:- The Complete Works, Trans by:- K-S. Guthrie -
George Bell, and sons, London, 1918.
- 26- _____ Enneads, Trans by:- A. H. Armstrong, 6 vols,
Harvard University Press, 1967.
- 27- Xenophon:- Memorabilia of socrates, Trans by:- R. J. S.
Watson, in: "socrates discourses" J. M. Dent 8,
son LTD, London, 1951.

ثانياً: - المراجع

١- المراجع العربية:

١- إبراهيم (د/زكريا): - مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية ١) مكتبة مصر ط٣، القاهرة، ١٩٧٢.

٢- _____ مشكلة الإنسان (سلسلة مشكلات فلسفية ٢) مكتبة مصر ط٤، القاهرة، ١٩٦٧.

٣- أبوريان (د/محمد على): تاريخ الفكر الفلسفي. الجزءان: - الأول والثاني، ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

٤- الأهواني (د/أحمد قزاد): أفلاطون (سلسلة توابغ الفكر الغربي ٥) دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥.

٥- _____ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (مجموعة محاضرات ألقاها في عامي ١٩٥٣ - ١٩٥٤) دار إحياء الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٥٤.

٦- الخولي (د/محمي طريف): الحرية الإنسانية والعلم، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٩٠.

٧- _____ العلم والإغتراب والحرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.

٨- الطويل (د/توفيق): فلسفة الأخلاق (نشأها وتطورها) ط٤ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥.

٩- النشار (د/على سامي وآخرون): ديمقريطس فيلسوف القوة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر الإسكندرية، ١٩٧٢.

١٠- النشار (د/على سامي) نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأه المعارف الإسكندرية، ١٩٦٤.

١١- النشار (د/مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون. مكتبة مدبولي، القاهرة ط٢، ١٩٨٥.

- ١٢- إمام (د/إمام عبد الفتاح) أرسطو والمرأة (سلسلة الفيلسوف والمرأة ٢) مكتبة
مدهبولى، ط١ القاهرة، ١٩٩٦.
- ١٣- _____ أفلاطون والمرأة (سلسلة
الفيلسوف والمرأة ١) مكتبة مدهبولى، ط١ القاهرة ١٩٩٦.
- ١٤- أمين (د/عثمان): الفلسفة الرواقية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣ ١٩٧١.
- ١٥- هاركر (لرنت): النظرية السياسية عند اليونان، ج ١ ترجمة: - لويس إسكندر
مراجعة د/محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦.
- ١٦- همدى (د/عبد الرحمن): الفلاطون. وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.
- ١٧- _____ ربيع الفكر اليونانى، ط٥،
وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ م.
- ١٨- _____ غريب الفكر اليونانى. ط٥
وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ م.
- ١٩- هورا (س.م): التجربة اليونانية، ترجمة د/أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- ٢٠- هورتر (هوتون): الحياة الكرمية: الجزء الأول، ترجمة د/أحمد حمدى محمود، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٢١- هويانس (بيار): أبيقور، تعريب د/ بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٠.
- ٢٢- توماس (هنرى): أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة / مترى أمين، مراجعة د/
زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٢٣- تيلر (ألفرد إدوار): سقراط، ترجمة / محمد بكير خليل، مراجعة د/زكى نجيب
محمود، مكتبة هبة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.
- ٢٤- جليسون (إتين): روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ترجمة د/ إمام عبد
الفتاح إمام، ط٢، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢٥- جونز (أ.د): الديمقراطية الأينية، ترجمة / عيد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

- ٢٦- جيجين (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ عزت قسري، مكتبة سعد رافت، القاهرة (بلون تاريخ).
- ٢٧- حرب (د/حسين): الفكر اليوناني قبل أفلاطون. دار الفكر اللبناني، بيروت ط١، ١٩٩٠.
- ٢٨- خالد (د/ غسان): أفلوطين (رائد الوحداية)، منشورات عويدات، ببيروت، ط١، ١٩٨٣.
- ٢٩- خليفة (د/فريال حسن) فلسفة الفعل عند الفلوطين بين العصر الإسلامي والعصر الحديث، اتصال أم إنقطاع؟ مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الخاص ١٩٩٦. ص ٣٠٣ إلى ص ٣٤٥.
- ٣٠- دسوقي (د/فاروق): القضاء والقبول في الإسلام، ثلاثة أجزاء، دار الدعوة الاسكندرية، ١٩٨٢.
- ٣١- ديمون (جان بير): الفلسفة القديمة، ترجمة /ديمترى سعادة، المنشورات العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.
- ٣٢- ديورانت (ول): قصة الحضارة. الجزء الأول من المجلد الثاني (حياة اليونان) ترجمة محمد بلوران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٣، ١٩٦٨.
- ٣٣- _____ قصة الفلسفة (من افلاطون إلى جون ديوي) ترجمة د/فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط٤، ١٩٧٩.
- ٣٤- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د/زكى نجيب محمود، مراجعة د/أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧.
- ٣٥- ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة / مجاهد عبد النعم مجاهد دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣٦- _____ مشكلة الارادة الحرة، مقال في "الفلسفة وقضايا العصر" الجزء الأول جمع جون. ر. بورر، وميلتون جولدبيرجر. ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، من ص ٦٠ حتى ص ٧٠.

- ٣٧- سوفاج (ميشلين): بارمينيس. ترجمة د/ بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (بدون تاريخ).
- ٣٨- شروندجر (أبروين): الطبيعة والإغريق، ترجمة د/ عزت قزى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢.
- ٣٩- عبد الفتى (د/ مصطفى ليب): في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩.
- ٤٠- عبد الله (د/ محمد فتحى): الجدل بين أرسطو وكانط (دراسة مقارنة) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- ٤١- _____ المرسلة الفيثاغورية
مصادرها ونظرياتها الدلتا للطباعة الاسكندرية، ١٩٨٩.
- ٤٢- غالب (د/ مصطفى): فيثاغورس. منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥.
- ٤٣- غلاب (د/ محمد): الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢.
- ٤٤- _____ الفلسفة الإغريقية، ج٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ القاهرة (بدون تاريخ).
- ٤٥- كاسير (إرنست): الدولة والأسطورة. ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، مراجعة /أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
- ٤٦- كانط (إيمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمته د/ عبد الغفار مكاوى، مراجعة د/ عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠، ١٩٨٠.
- ٤٧- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٩٥٣.
- ٤٨- كواريه (الكسندر): مدخل القراءة أفلاطون. ترجمة / عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر القاهرة، ١٩٦٦.
- ٤٩- كولنجوود (ب): فكرة الطبيعة، ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، مراجعة د/ توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٨.

- ٥٠- (كوملان(ب): الأساطير الإغريقية والرومانية، ترجمة / أحمد رضا محمد، مراجعة محمود خليل النحاس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٥١- كيسيديس (نيوكاريس): سقراط، تعريب / طلال السهيل، دار الفارابي، ط١، بيروت، ١٩٨٧.
- ٥٢- _____ هيراقليطس (جنور المادية الديالكتيكية) تعريب حاتم سليمان، مكتبة الفارابي، بيروت، ١٩٨٧.
- ٥٣- لأمونت (كوراليس): حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية، مقال منشور في الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول. من ص ٥٥ وحتى ص ٥٩.
- ٥٤- محمود(د/زكي نجيب): الجبر الذاتي، ترجمة الانجليزية د/إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.
- ٥٥- مطر(د/أميرة حلمي): الفلسفة عند اليونان. دار الثقافة. القاهرة، ١٩٨٦.
- ٥٦- مكاوي (د/عبد الغفار): مدونة الحكمة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٥٧- مين (كورا): سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة / محمود محمود مقدمة / حسن جلال العروسي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦.
- ٥٨- هورن(هرمان.ه): البراهين المؤدية للتحتمية. مقال في الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول، من ص ٤٧ وحتى ص ٥٥.
- ٥٩- ول رايت: هيراقليطس. ترجمة د/على سامي النشار وآخرين، في كتابه: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره، دار المعارف، الاسكندرية ١٩٦٩.
- ٦٠- ولف (فرانيس): سقراط. ترجمة / منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
- ٦١- وورنر "ريكس": فلاسفة الإغريق، ترجمة / عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.

- 1- Ackrill (J.I):- Aristotle's Ethics, Faber & Faber, London, 1973.
- 2- Adkins (A.W.H):- Merit and responsibility, Oxford, at the clarendon press, London, 1960.
- 3- Adler (M.J):- Aristotle for everybody (difficult thought made easy) Macmillan publishing Co. inc, New York, 1967.
- 4- Allan (D.J):- The philosophy of Aristotle, 2nd ed, Oxford University press, London, 1970.
- 5- Annas (J):- An introduction to plato's Republic, Clarendon press, Oxford, 1981.
- 6- Anscombe (G.E.M):- "Thought and action in Aristotle", an essay in:- "New essays on plato and Aristotle", ed by:- G.E.M. Anscombe', Routledge & Kegan paul, London, 1967, pp 143-158.
- 7- _____ :- "Aristotle and the sea battle", an essay in:- "The Collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, vol I, University of Minnesata press, Minneapolis, 1981, pp44-55.
- 8- Armstrong (A.H):- The Architecture of the intelligible Universe in the philosophy of plotinus, Cambridge, At the University press, 1940.
- 9- _____:- Plotinus, George Allen & Unwin, LTD. London, 1953.
- 10- _____ :- An introduction to Ancient philosophy. Methuen & Co. LTD, London, 1981.

- 11- Arndt (E.V):- Roman stoicism, The Humanities press, New York, 1958.
- 12- Ayer (A.J):- Freedom and morality and other essays, at the clarendon press, Oxford, 1985.
- 13- Baker (H):- The Image of man, Harper Torchbooks, New York, 1961.
- 14- Barnes (J):- The presocratic philosophers, Routledge & Kegan paul, London, 1982.
- 15- Bevan (E):- Stoic and sceptics, Barnes & Noble-inc, New York, 1959.
- 16- Bhandari (D.R) & R.R. Selhi:- Studies in plato and Aristotle, S.chand & Co, New Delhi, 1967.
- 17- Bogomolov (A.S):- History of Ancient philosophy, Trans by:- V.Stankerich, progress publishers, Moscow 1985.
- 18- Bre'hier (E):- The philosophy of plotinus, Trans by:- J.Thomas, The University of chicago press, 1958.
- 19- Burnt (J):- Early Greek philosophy, 4th ed, Adam & Charles Black, London, 1975.
- 20- _____ :- Greek philosophy (Thales to plato) Macmillan & Co LTD, London, 1961.
- 21- Burnyeat (M.F):- "Aristotle on learning to be good", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, Ed by:- A.O. Rorty, University of California press. 1980, pp69-92.
- 22- Bussell (F.W):- The school of plato, Methuen & Co., London, 1896.

- 23- Caird (E):- The evolution of theology in the Greek
philosophers, Glasgow, Maclehose, Jackson, vol I.
1923.
- 24- Carter (W.R):- The elements of Metaphysics, McGraw Hill.
publishing company, New York, 1990.
- 25- Charles (D):- Aristotle's philosophy of action, Gerald
Duckworth, & Co. LTD. London, 1984.
- 26- Chevalier (J):- la notion du ne`cessaire chez Aristotle et
chez ses pre`decesseures, Librairie fe`lix Alcan,
pairs, 1915.
- 27- Chroust (A.H):- Aristotle (New light on his life and on some
of his lost works) vol I Routledge & kegan paul.
London, 1973.
- 28- Clark (M.T):- The problem of freedom, Appleton century
crofts, New York, 1973.
- 29- Conford (F.M):- Before and after socrates, Cambridge
University press, 1990.
- 30- _____:- From religion to
philosophy, princeton University press,
princeton, 1991.
- 31- _____ :- Plato and parmenides
(parmeindes' way of truth and plato's
parmenides) kegan paul, Trench Trubner & Co
LTD, London, 1939.
- 32:- _____ Plato's cosmology,
Routledge & kegan paul, London, 1956.

- 33- Crombie (LM):- An examination of plat's doctrines, vol I
(on man and society) Routledge & kegan paul,
London, 1969.
- 34- Demos (R):- The philosophy of plato, charles scriber's sons,
New York, 1939.
- 35- De witt (N.W):- Epicurus and his philosophy, University of
Minnesota press, Minneapolis, 1954.
- 36- Dible (A):- The Theory of will (in classical antiquity)
University of california press, Berkeley, 1982.
- 37- Dodds (E.R):- The Greek and the irrational, University of
california press, Berkeley & los Angles, 1959.
- 38- Ehrenberg (V):- from solon to socrates, 2nd ed, Methuen &
Co. LTD, London, 1976.
- 39- Feibleman (J.K):- Religious platonism (The influnce of
Religion on plato) George Allen & Unwin, LTD,
London, 1959.
- 40- Field (G.C):- The philosophy of plato, Oxford University
press, London, 1949.
- 41- Flew (A):- philosophy (an introduction) Teach yourself
books, 1st ed, London, 1979.
- 42- Fortenbaugh (W.W):- "Aristotle on slaves and women" an
essay in:- "articales on Aristotle" ed by:- J.
Barnrs, vol II, Duckworth, London, 1975, pp47-
60.
- 43- Freeman (K):- Ancilla to The presocratic philosophers.
Basil Blackwell, Oxford, 1948.

- 44- _____:- The presocratic philosophers, 2nd ed. Basil Black well, Oxford, 1959.
- 45- Fuller (B.A.G):- History of Greek philosophy (Thales to Democritus) Henery Holt and Company, New York, 1923.
- 46- Furley (D.J):- "Aristotle on the voluntary", an essay in "Aritcales on Aristotle", pp47-60.
- 47- Gibbs (B):- Freedom and Liberation, sussex University press, 1976.
- 48- Gomperz (Th):- Greek thinkers (A history of Ancient philosophy) 4 vols, Trans by:- G.G. Berry, John Murray, London, 1949.
- 49- Gosling (J.C):- Plato, Routledge & kegan paul, London, 1989.
- 50- Gould (J):- "The stoic conception of fate", an essay in:- "essays in Ancient Greek philosophy" ed by:- J.P. Anton, vol II, state University press of New York, Albany, 1985, pp 478. 494.
- 51- Greene (W.Ch):- Moira (Fate, Good, and evil in Greek Thought) Harvard University press, New York, 1948.
- 52- Grene (M):- A portrait of Aristotle, Faber and Faber limited, London, 1963.
- 53- Grote (G):- History of Greece, vol VIII, The Bradley Company publi hing, New York, 1850.
- 54- Grube (G.M.A):- Plato's Thought, Methuen & Co. LTD, London, 1962.

- 55- Gulley (N):- The philosophy of socrates, Macmillan, London, 1968.
- 56- Guthrie (W.C.K):- A history of Greek philosophy, 6vols, Cambridge, At the University press, from, 1962, 1990.
- 57- _____:- Socrates, at the University press, Cambridge, 1971.
- 58- _____:- The sophists, Cambridge University press, New York, 1988.
- 59- Hadas (M):- The humanism, George Allen & unwin LTD, London, 1961.
- 60- Hardie (W.F.R):- Aristotle Ethical theory, Oxford, At The clarendon press, 1968.
- 61- Hare (F.M):- Plato, past masters, Oxford University press, London, 1989.
- 62- Havelock (E.A):- The Greek Concept of Justice, Harvard University press, Cambridge, 1978.
- 63- Hegel:- Lectures on the history of philosophy, Trans by:- E.S. Haldane & F.H. Simon, 3vols, Routledge & Kegan paul, London, 1955.
- 64- Heidegger (M):- early Greek thinking, Trans by:- D.F. Krell & F.A. Capuzzi, Harper & Row publishers, New York, 1975.
- 65- Hintikka (J):- Thin & necessity (Studies in Aristotle's theory of modality) Oxford, At clarendon press, London, 1973.
- 66- Honderich (T):- Essays of freedom of Action, houtledge & Kegan paul, London, 1978.

- 67- Horowitz (M.C):- "The stoic synthesis of the Idea of natural law in man", *Journal of the history of Ideas*, vol XXXV January, 1974, N1, pp 3-16.
- 68- Huby (P):- "The first discovery of the free will problem, philosophy", vol XLII, October, 1967, N162, pp 353-362.
- 69- Hude (W.De):- *The five great philosophies of life*, Collier books, New York, 1961.
- 70- Hussey (E):- *The presocratics, (classical life and letters)* Gerald Duckworth, London, 1972.
- 71- Inge (W.R):- *The philosophy of plotinus*, New York, 1989.
- 72- Inwood (B):- *Ethics and human action in early stoics*, clarendon press, Oxford, 1985.
- 73- Inwood (B)& L.P. Greson:- *Hellenistic philosophy (introductory readings)* Hockett publishing company inc, Indiana polis, 1988.
- 74- Irwin (T.H):- *Reason and responsibility in Aristotle* an essay in:- *essays on Aristotle's Ethics*, pp 117-155.
- 75- _____ :- "Aristotle on Reason, desire and Virtue", *American Journal of philosophy*, vol 83, 1962, pp567-578.
- 76- Jackson (R):- "Rationalism and intellectualism in the Ethics of Aristotle", *Mind*, vol II, January, 1942, N 201, pp343- 360.
- 77- Jaspers (K):- *Anaximander, Heraclitus, parmenides and plotinus*, Trans by:- R.Manhein, Ahelen and kurt wolff book, New York, 1974.

- 78- Jeager (W):- Aristotle (Fundamentals of the history of his development) Trans by:- R. Robinson, 2nd ed, Oxford University press, London, 1962.
- 79- _____ :- Paideia (the Ideals of Greek culture) Trans by:- G. Highet, 2vols, Oxford, London, 1948.
- 79a- _____ :- The theology of the early Greek philosophers. At clarendon press, oxford, London. 1948.
- 80- Joad (C.E.M):- Trasymachus (the future of Morals) kegan paul, Trench Trubner & Co. LTD, London, 1928.
- 81- Jones (H):- The Epicurean Tradition, Routledge, London, 1992.
- 82- Jones (J.H):- The law and the legal theory of the Greeks, At the clarendon press, Oxford, 1956.
- 83- Kahn (Ch.H):-Anaximander and the origins of Greek cosmology, columbia university press, 1960.
- 84- Katz (J):- Plotinus (search for the good) kings crown press. Columbia, 1950.
- 85- Kaufmann (W):- Philosophic classics (Basic texts selected) vol I, prentice Hall, U.S.A. 1961.
- 86- Kenny (A):- Aristotle's theory of the will, Duckworth, London, 1979.
- 87- Kerferd (G.B):- The sophistic movement, Cambridge university press, London, 1984.
- 88- Kirk (GS) & J.E. Raven:- The Presocratic philosophers (A critical history of texts) Cambridge, at the University press, 1963.

- 89- Kirwan (Ch):- "Aristotle on the necessity of the present",
an essay in:- Oxford studies in Ancient
philosophy, ed by:- J. Annas, vol IV, Oxford, At
clarendon press, 1984, pp 145-166.
- 90- Levi (A):- "Ethical and social thought of protagoras",
Mind, vol 49, 1940, pp. 284-302.
- 91- Lodge (R.C):- The philosophy of plato, Routledge & Kegan
paul, London, 1956.
- 92- _____ :- plato's theory of Ethics
(the moral criterion and the highest good) kegan
paul, London, 1928.
- 93- Long (A.A):- "The stoic concept of evil", the philosophical
Quarterly, vol 18, October, 1968, N73, pp 329-
343.
- 94- Long (A.A) & D.N. Sedley:- The Hellenistic philosophers,
(Translation of the principal sources) vol I,
Cambridge University press, 1992.
- 95- Mc Tiche (K):- "Socrates on desire for the good and the
involuntariness of wrongdoing", an essay on the
philosophy of socrates", ed by: H.H. Benson,
Oxford University press, New York, 1992, pp 263-
298.
- 96- Mistis (Ph):- Epicurus' Ethical theory (the pleasure of
invulnerability) Cornell university press, Ithaca,
1988.
- 97- Morrow (G.R):- "Necessity and persuasion in plato's
Timaeus" by:- an essay in:- studies in plato's

Metaphysics, ed by:- R.E. Allen, The Humanities press, New York, 1965, pp 421, 437.

- 98- Nahm (M.C):- Selections from early Greek philosophy, 3rd, Appleton century inc, New York, 1967.**
- 99- Nichols (J.H):- Epicurean political philosophy (The de rerum natura of lucretius) cornell university press, Ithaca, London, 1976.**
- 100- O'Meara (D.J):- plotinus (an introduction to the Enneads) clarendon press, Oxford, 1st publishing, 1993.**
- 101- Pedersen (T.E):- "Stoic philosophy and the concept of the person", an essay in:- "The person and the human Mind", ed by:- Ch. Gill, clarendon press, Oxford, 1990, pp109-137.**
- 102- penner (T):- "Thought and desire in plato", an essay in:- plato "A collection of critical essays" ed by:- G. vlastos, vol II, Anchor books, Doubleday and Company inc, New York, 1971, pp 96-118.**
- 103- Pistorius (Ph.v):- plotinus and Neoplatonism (an introductory study) Bowes & Bowes, Cambridge, 1952.**
- 104- Popper (k.R):- The open society and its enemies, vol I, Routledge & kegan paul, 5th ed, London, 1966.**
- 105- Prichard (H.A):- Moral obligation (essays and lectures) at the clarendon press, Oxford, 1971.**
- 106- Raven (J.E):- Pythagoreans and Eleatics, Cambridge university press, 1948.**
- 107- Rist (J.M):- Epicurus (an introduction) cambridge university press, 1972.**

- 108- _____:- Platonism and its christian Heritage, Variorum reprints, London, 1985.
- 109- _____:- plotinus (the road to reality) cambridge, At the university press, 1967.
- 110- _____:- Stoic philosophy, cambridge university press, London, 1977.
- 111- Robin (L):- The Greek thought and the origins of the scientific spirit, Trans by:- M.R.Dobie, kegan paul, London, 1928.
- 112- Robinson (J.M):- An introduction to early Greek philodophy, Houghton Mifflin company, Boston, 1968.
- 113- Ross (sir. D):- Aristotle, Methuen & Co. LTD, London, 1971.
- 114- Rowe (Ch):- An introduction to Greek Ethics, Hutchin son of London, 1976.
- 115- Sambursky (S):- Physics of the stoics, princenton university press, princenton, 1987.
- 116- Santas (G):- "Plato's protagoras and explantion of weakness", an essay in:- Weakness of will, ed by:- G.Mortimore, st. Martin's press, Macmillan, 1971, pp37- 63.
- 117- _____:- "The socratic paradoxes", the philosophical Review, 73, Aprill, 1964, pp 147-164.

- 118- Santayana (G):- Three philosophical poets (lucretius, Dunte, and Goethe) Harvard university press, 1947.
- 119- Saunders (J.L):- Greek and Roman philosophy after Aristotle, the free press, New York, 1966.
- 120- Senll (B):- The discovery of Mind, Trans by:- T.G. Rosenmeyer, Harper torchbook, London, 1960.
- 121- Sidwick (H):- Outlines of the history of Ethics for English readers, Beacon press, Boston, 6th ed, 1931.
- 122- Sinclair (T.A):- A history of Greek political thought, Routledge & Kegan Paul, LTD, London, 1967.
- 123- Solmsen (F):- "Love and strife in Empedocles' cosmology", an essay in:- studies in presocratic philosophy Ed. by:- R.E. Allen & D.J. Furley, vol II, Routledge & Kegan Paul, New York, 1975, pp 221-264.
- 124- Sorabji (R):- "Aristotle on the Role of intellect in virtue", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp201-219.
- 125- _____ :- "Causation, laws and necessity", an essay in:- Doubt and Dogmatism (studies in Hellenistic Epistemology) ed by:- M. Schofield, Clarendon press, Oxford, 1980, pp 250-282.
- 126- Stockhammer (M):- Plato dictionary, philosophical library, New York, 1963.
- 127- Strang (C):- "Aristotle and the sea battle", Mind, vol LXIX, October, 1960, N 276, pp 447-463.

- 128- Taylor (A.E):- Plato the man and his work, Methuen & Co. LTD, Trowbridge & London, 1969.
- 129- Taylor (C.C):- "Plotics of Aristotle" The Cambridge companion to Aristotle, ed by:- J.Barnes, Cambridge, 2nd ed, 1996, pp233-259.
- 130- Taylor (M.E.J):- Greek philosophy (an introduction), Oxford university press, London, 1924.
- 131- Thiroux (J.P):- Ethics (theory and practice) Glencoe press, Encino California, 1977.
- 132- Ueberwech (F):- A history of philosophy, vol I, charles sonder's sons, 2nd ed, London, 1892.
- 133- Untrestainer (M):- The sophists, Trans by:- K. freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1954.
- 134- Urmson (J.O):- "Aristotle's doctrine of mean", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp157-170.
- 135- Verbeke (G):- "Ethics and Logic in stoicism", an essay in:- Atoms, pneuma and Tranquillity, Ed by:- M.J. Osler, Cambridge univer-sity press, New York, 1991, pp 11-24.
- 136- Vlastos (G):- "Equality and Justice in early Greek cosmologies", an essay in:- studies in presocratic philosophy, vol II, pp. 56-91.
- 137- _____:- "Ethics and physics in Democritus", an essay in:- studies in presocratic philosophy, vol II, pp 381-408.
- 138- _____:- "Justice and physic harmony in the Repulic", the Journal of

philosophy, vol LXVI, No.16, August 21, 1969,
pp. 505-521.

- 139- _____:- Socrates (Ironie and moral
philosopher) Cambridge university press, New
York, 1992.
- 140- _____ :- "Theology and
philosophy in early Greek thought", an essay in:-
studies in presocratic philosophy, an vol II, pp.
92-129.
- 141- Walsh (J.J):- Aristotle's conception of Moral weakness,
columbia university press, New York, 1963.
- 142- Wedberg (A):- A history of philosophy, vol I, Clarendon
press, Oxford, New York, 1982.
- 143- Wheelwright (Ph):- Heraclitus, princeton university press,
New Jersey, 1959.
- 144- Wiggins (D):- "Deliberation and practical Reason", an
essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp. 221-
240.
- 145- _____:- Weakness of will,
Commensurability and the objects of deliberation
and desire, an essay in:- essays on Aristotle's
Ethics, pp241- 265.
- 146- Wild (J):- Plato's theory of Man, Harvard university
press, 1948.
- 167- Woods (M):- "intuition and perception in Aristotle's
Ethics", an essay in:- Oxford studies in Ancient
philosophy pp, 145-166.

148- Zeller (E):- A history of Greek philosophy, Trans by:- S.F. Allyer, 2vols, longmans Green and Co., London, 1881.

149- _____:- Outlines of the history of Greek philosophy, Trans by:- L.R. Plamet, 13ed Ed, Dover publications inc, New York, 1980.

ثالثاً:- الرسائل العلمية:

١- البكري (أميمة محمود):- الحرية الإنسانية بين مثالية افلاطون وواقعية أرسطو. رسالة ماجستير. إشراف أ.د/ محمد فتحى عبد الله، أ.د/ محمد صالح السيد، آداب المنيا، ١٩٩٥.

٢- العالم (محمود أمين):- نظرية المصادفة الموضوعية ودلائلها في فلسفة الفيزياء الحديثة. رسالة ماجستير. جامعة فؤاد الأول (بدون تاريخ).

٣- بالي (مرفت عزت):- الرعة الصوفية في فلسفة افلوطين. رسالة ماجستير إشراف أ.د/ أميرة حلمي مطر. آداب القاهرة ١٩٨٢. وقد نشرت ككتاب بعنوان "افلوطين والرعة الصوفية في فلسفته" مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١.

٤- عبد مريم (موريس تادروس):- الأخلاق بين الطبيعة البشرية والعرف في الفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير، إشراف أ.د/ أحمد فؤاد الأهواني، آداب القاهرة، ١٩٦٨.

رابعاً:- الموسوعات العلمية:

١- الحفنى (د/ عبد النعم):- الموسوعة الفلسفية. ط١، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٩٠، مادتي:- إرادة، حرية.

٢- بدوى (د/ عبد الرحمن):- موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، مادتي:- حتمية، حرية.

٣- زيادة (د/ معن):- الموسوعة الفلسفة العربية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦. مواد:- إرادة، حتمية، حرية.

الفهرس

رقم الصفحة	الموضوعات
٧	المقدمة
١٥	الباب الأول: دعاة الحتمية الصارمة
٢١	الفصل الأول: الحتمية عند السابقين على سقراط
٧٧	الفصل الثاني: سقراط
١٠٧	الفصل الثالث: الرواقيون
١٥٥	الباب الثاني: أنصار الحتمية الصارمة
١٦١	الفصل الأول: أفلاطون
٢١٣	الفصل الثاني: كريبوس
٢٣٩	الفصل الثالث: أفلوطين
٢٨٣	الباب الثالث: المدافعون عن الحرية
٢٨٩	الفصل الأول: السفسطائيون
٣٣٣	الفصل الثاني: أرسطو
٣٩١	الفصل الثالث: الأبيقوريون
٤٣٧	قائمة المصادر والمراجع
٤٦٥	الفهرست

إصدارات الدار

مر	اسم المؤلف	اسم الكتاب
		دراسات
٣٩٦	د. رمضان الصباغ	١. فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها
٢٥٨	د. رمضان الصباغ	٢. في التفسير الأخلاقي والاجتماعي للفن
٣٢٠	د. رمضان الصباغ	٣. العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوروبية
٤٧٦	د. رمضان الصباغ	٤. في نقد الشعر العربي المعاصر
٤٠٠	د. رمضان الصباغ	٥. الأحكام التقييمية في الجمال والأخلاق
١٥٢	د. نصار عبد الله	٦. دراسات في فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون
٢٤٢	د. عصام عبد الله	٧. الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية
٢٦٤	د. عبد العزيز محمد	٨. الفتوة في المفهوم الإسلامي
٤٧٠	د. محمود مراد	٩. الحرية في الفلسفة اليونانية
٣٤٠	د. إبراهيم مصطفى إبراهيم	١٠. في فلسفة العلوم
٢٨٠	د. مدحت محمد نظيف	١١. الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية
٤١٢	د. مناء خضر	١٢. النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري
١١٦	د. مصطفى عبد الشافي	١٣. في الشعر الحديث والمعاصر
١٨٠	د. مصطفى عبد الشافي	١٤. ملاحم من عالمهم القصصي
٢٨٤	د. ياسين الكحلي	١٥. إدارة الفنادق والقرى السياحية
٢٠٠	محمد عبد الواحد حجازي	١٦. الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم
١٦٠	محمد عبد الواحد حجازي	١٧. أثر القرآن الكريم في اللغة العربية
٢٢٤	أحمد فضل شبلول	١٨. أدب الأطفال في الوطن العربي (قضايا وآراء)
٢٠٠	حسين عيد	١٩. يوسف إدريس الصراع والمواجهة
١٦٠	محمد عبد الوهاب	٢٠. قراءات وأبناء معاصرون مقالات في النقد الأدبي
١٤٤	حسين علي محمد	٢١. صورة البطل المطارد في روايات محمد جبريل
١٢٨	عبد الفتاح مرسى	٢٢. الفن في موكب الوعي.... دراسة فنية
		روايات وقصص
١٤٤	محمد جبريل	٢٣. حكايات عن جزيرة فاروس
١٨٠	رمضان الصباغ	٢٤. ليلة رأس السنة.....رواية
١٥٦	عبد الفتاح مرسى	٢٥. المقطوع والموصول.....رواية

٢٦	عبد الفتاح مرسى	٢٦. المسخوط من سيرة على بنوط..... رواية
١٠	عبد الفتاح مرسى	٢٧. الليل وجبروته..... رواية
٥٦	عبد الفتاح مرسى	٢٨. شهوة الموقف المتحرك..... قصص
١٢	أحمد السعيد	٢٩. الطوبجية..... رواية
٨	مصطفى نصر	٣٠. نبال الإسكندرية..... رواية
٠	أبو المجد شعبان	٣١. الطفل الذى يعدو..... قصص
٢	إيمان عبد الفتاح	٣٢. يوسف عز الدين..... عبقريّة الفكر الروائي
٠	أحمد فضل شبلول	٣٣. أصوات سعودية فى القصة القصيرة
٦	أحمد مبارك - أحمد فضل	٣٤. نظرات فى شعر غازى القصيبي
٦	عبد الهادى شعلان	٣٥. ساكن البحر..... قصص
٢	محمد جبريل	٣٦. الحياة ثانية
٠	حسين على محمد	٣٧. الفتى مهران ٩٩ أو رجل فى المدينة
٤	عبد الهادى شعلان	٣٨. أنا الإمام
٠	محمد جبريل	٣٩. امام آخر الزمان
		الشعر
١	أحمد مبارك	٤٠. ومضة فى جبين الجواد..... شعر
٠	أحمد النقيب	٤١. مشاهد غير عابرة..... شعر
	جابر بيسونى	٤٢. أحلام..... شعر
	جابر بيسونى	٤٣. كل صباح أتجدد..... شعر
	جابر بيسونى	٤٤. تبارك الله..... شعر
	إيمان يوسف	٤٥. مصر جنة بيتنسم..... شعر
	إيمان يوسف	٤٦. يا فرح صاحبنى..... شعر
	عاطف الحداد	٤٧. الشوق لزمان القوارس..... شعر
	رمضان الصباغ	٤٨. حكايات من مكابدات السندباد..... شعر
	رمضان الصباغ	٤٩. معذرة يا قبرى..... شعر
	رمضان الصباغ	٥٠. النورس وأنت..... شعر
	ضياء طمان	٥١. توتة الحزن الشريف أو (براكى)
	ضياء طمان	٥٢. سكر والنأى المكسور

هذا الكتاب

إذا كان لإشكالية الحرية الإنسانية هيوتها

المتجددة دائماً، إذ لا نزال نسأل حتى الآن : إذا ما

كان الإنسان مقيراً، أم مجبراً فى أفعاله.

والكتاب يتتبع جذور هذه الإشكالية عند

فلاسفة اليونان، مقيماً فى الوقت نفسه جسوراً من

الصلات بين هذه الجذور وبين فكرنا الحديث.

وذلك فى إطار دراسة منهجية تحليلية ومقارنة.

الناصر

